





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد 22 / صيف 2021م / 1442هـ

الرقم الدولي: ISSN : 2709-0841

اقرأ في هذا العدد:



❊ مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
❊ تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
❊ العدد : (22) 1442 هـ .



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الثاني والعشرون

صيف 2021 م

ذو القعدة 1442 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين ـ شارع البريد ـ مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافيّ



تدقيق اللّغة العربيّة

غسّان الأسعد

تدقيق اللّغة الإنكليزيّة

م.م. مها مرزوق

التصميم و الإخراج الفني

علي صاحب البرقعاوي

الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت : **www.iicss.iq**

البريد الألكتروني للمركز : Islamic.css@gmail.com

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين– شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

1. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

2. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

3. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملًا.

4. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

5. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة ، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

6. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع

والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

7. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

8. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

9. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

10. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A4)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (25) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (16) للمتن، و(14) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

11. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

12. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبَلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها

قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

1) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

2) يتولّى رئيس تحرير المجلّة ـ بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير ـ مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

3) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.



4) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

5) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمين - أفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

6) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

7) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

8) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

9) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

10) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /

العدد :

التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسوم بـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

أ.د. محمد محمود زوين

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (...........................) وبحثي الموسوم بـ (...........................)

أتعهّد بما يأتي:

1- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

2- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

3- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

4- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة ، إلّا بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

5- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

1- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

2- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني - كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (....)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث: (..................)

البريد الإلكترونيّ للباحث (.............................) رقم الهاتف: (..........................)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (..)

توقيع الباحث

التاريخ / / 202 م الموافق: / / 143هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

1) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

2) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

3) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

4) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

5) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة ، وضوابط النشر فيها.

6) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

7) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

8) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

9) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

10) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يكن حدثاً عابراً ، أو لقاءً بروتوكولياً وفقاً لنظم السياسة والدبلوماسية إنما اختزل في طياته إرثاً حضارياً ، وبعداً تاريخياً أختصر زماناً من تطور علاقة الرسالات السماوية مع بعضها .

رغبة الفاتيكان وحضورها بين يدي النجف الأشرف يعكس تشخيصاً للواقع الإسلامي في إطاره المتعدد ، ورصداً دقيقاً للامتداد الإنساني في رسالات السماء السماح . وهو القول الفصل بلسان مرجعية النجف الأشرف في ميادين التسامح والسلام، ولقد وقفت الفاتيكان عند أهل الأديان والمذاهب والملل في غير هذا اللقاء فلم تجد لغير النجف الأشرف باباً ، وسوى المرجعية العليا فيها لُبابا، يتسع مورداً، وينهض فكراً ، ويسمو عملاً وفعلا، فكان ما أرادت حيث وجدت في النجف الأشرف بحسب تعبيرها (رجل الله) واستمعت لكلامه ومن خلفها مئات الملايين في العالم يتابعون اللقاء وما يصدر عنه .

لقد أرادت النجف الأشرف توكيد رسالة السماء في الأرض، وأرادت الفاتيكان أن تكون شاهد هذه الرسالة وحجتها على مَنْ وجّهت إليهم، فماذا بعد هذا اللقاء وكيف يمكن استثمار نتائجه وشقّ ظلام عوالم حاكمية الطغيان والتسلط والجهل والانحراف على البشرية في عالمنا اليوم، إنها مسؤولية جميع المفكرين والعلماء والباحثين ومن كانت الحكمة غايتهم والإنسان همهم ومقصدهم .

في هذا العدد الجديد من مجلة العقيدة تنبعث همم المفكرين والباحثين بالعناوين الجادة، والمضامين العالية لتؤسس نهجاً بحثياً يقوم على انتزاع الخلاصات المعرفية من موضوعات شتى، همّها الإنسان كياناً وفكراً حياً فاعلاً .

ففي أول بحوث المجلّة قدم الباحث رؤية معرفية لنصرة الإسلام المحمدي، قائدها وفارسها الصديقة الطاهرة الشهيدة الزهراء البتول عليها السلام .

وجاء بعد ذلك بحث (**الاعتبار في بيان مفهوم الانتظار**) حاكياً عن المفهوم المقدس للانتظار ، وما هي ضوابطه وشروطه وكيفية تمثله .

وضمّ هذا العدد بحثاً عن (**التراث العقدي للشيعة الإمامية**) برؤية بيبليوغرافية.

وتضمن العدد كذلك وقفات نقدية (**للإشكالية العقدية في منظومة ابن عربي المعرفية**)، وعلى المنوال نفسه كانت رواية ابتداء نزول القرآن (**رواية إقرأ**) مداراً للنقد وتصحيح العقيدة في أحداث ومواقف نزول النصّ القرآنيّ .

هذه الدراسات وغيرها كانت محور هذا العدد من (**العقيدة**) نأمل أن تحظى خلاصاتها العلميّة ، ونتائجها المعرفيّة ، وفرائد مضامينها بالفائدة القيمة والمنفعة الجمّة ، والله من وراء القصد .

مدير التحرير



فاطمة الزهراء عليها السلام ونصرة الاسلام المحمدي

أ.د- عامر عبد زيد الوائليّ *

*أستاذ الفلسفة جامعة الكوفة / كلية الآداب

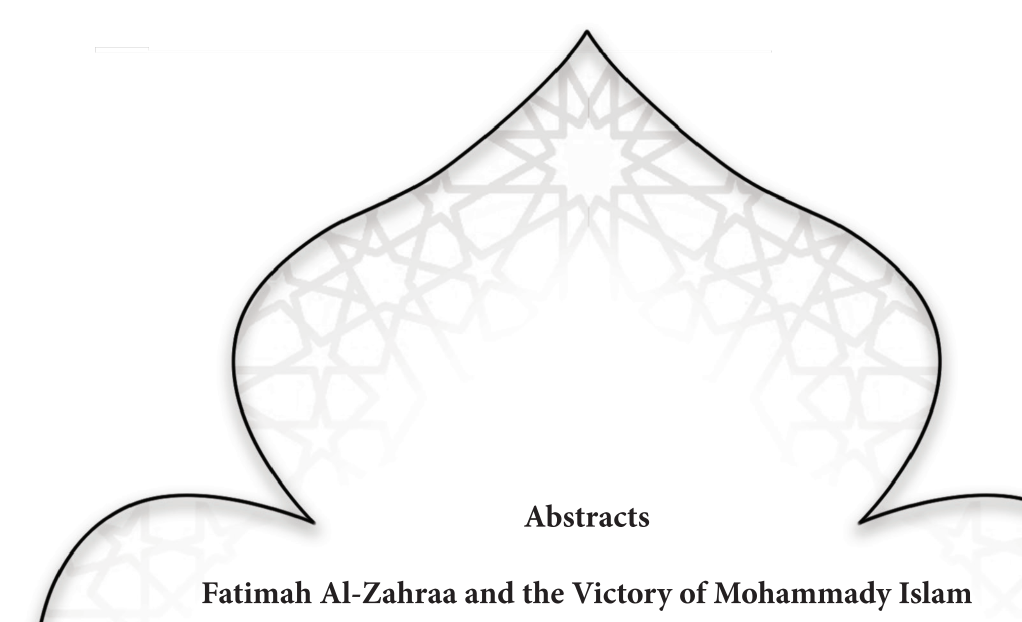


الملخّص

سطر الباحث الى الوقوف عند مقاصد خطبة الصديقة الشهيدة فاطمة الزهراء ع من خلال دفاعها عن اطروحة الاسلام المحمدي, مظهرا تهافت الاطروحة المضادة سعيا الى بيان نهج تحرير العقول من الاعتقاد بتصورها المضلل, واقفا عند بيان الصديقة الشهيدة تناقض المقدمات التي جاءت بها السلطة في تلك الواقعة التأريخية التي ادت الى انشقاق الامة والى اثار واقعية نعيش معالمها حتى وقتنا الحاضر, فقد عرض الباحث نص الخطبة وقام بتناولها بالاستجلاء والاستنطاق والتحليل مبينا اطروحة النص الجوهرية في انقسام الامة وخروجها عما اراد لها خالقها ورسوله وما خلفه الانقسام بعد ذلك من الاثار العظيمة, كل ذلك من خلال دراسة لمنهج النص وبراهينه في الدفاع والنقد والخلوص الى تقويم محصلته المعرفية التي رصدت التداعيات لهذه الحادثة المؤصلة لمحنة الامة الاسلامية الى اليوم

الكلمات المفتاحية

﴿فاطمة الزهراء, الاسلام المحمدي, النهج القويم﴾



Abstracts

Fatimah Al-Zahraa and the Victory of Mohammady Islam

Dr. Amir Abd-Zaid

The researcher exclusively highlights the purposes behind the sermon of the honest martyr Fatimah Al-Zahraa (PBUH) through her defense for the thesis of Mohammady Islam. The paper goes on to show the eagerness of the counter-thesis seeking to explain the approach to liberating minds from believing in its misleading perception. Significantly, by standing firmly at the statement of the honest martyr, it opposes the contradictions made by the authority in that historical incident, which led to the split of the nation and to realistic effects that we live with until the present time.

Accordingly, the researcher presents the text of the sermon and sheds light on it with clarification, interrogation, and analysis, indicating the text's essential thesis in the division of the nation, also indicating Al-Zahraa's departure from what her Creator and Messenger wanted for her, and what the division left behind of great and drastic effects.

Ultimately, it is all accomplished by means of a thorough study of the text's methodology and its evidence in both defense and criticism. This is followed by a conclusion and evaluation of the text's knowledge outcome that monitored the implications of this unique incident, which is firmly rooted in the plight of the Islamic nation to this day.

Keywords: Fatimah Al-Zahraa; Mohammady Islam; The Right Approach

Ariderit? Nam, unum res fac molic obsentem ina, quid condeferces sili itam.

«تحليل نصّ»

في سعينا إلى تحليل النصّ الذي هو جزء من خطبة للزهراء عليها السلام، وهي تحاول من خلاله الدفاع عن أطروحة الإسلام المحمّديّ، وتبيّن تهافت الأطروحة المضادّة، وتسعى إلى تحرير العقول منها، وهي تبيّن تناقض المقدّمات التي انطلقت منها تلك الواقعة التاريخيّة التي شهدت انشقاق الأمّة، وآثار ذلك الاجتماعيّة، والنفسيّة، ونحن نحاول فهمها وتفسيرها، ونقد تلك الظروف التي قادت إلى الانشقاق؛ إذ قالت السيّدة الزهراء عليها السلام:

«أصْبَحَتُ واللهِ عَائِفَةَ لِدُنْياكُم، قَالِيَةً لِرِجَالِكُم، لَفِظْتُهُمْ قَبْلَ أنْ عجمتُهُمْ وشَنِئْتُهُم بَعدَ أنْ سبرتُهُم، فَقُبحًا لِفلولِ الحدِّ، وخور القَنَاة، وخطل الرَّأيِ، و: ﴿**لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ**﴾ [المائدة :80].

لا جَرَمَ لَقَد قَلَّدتُهُم ربقتَها، وشَنَنْتُ عَليهم غارَها، فجدعًا وعقرًا وسُحقًا لِلقَومِ الظَّالِمِينَ، وَيْحَهُم أنىَّ زَحْزَحُوهَا عَن رَواسِي الرِّسَالَة، وقَواعِد النبُوَّة، ومَهْبِطَ الوَحْيِ الأمينِ، والطبين بِأمْرِ الدُّنيَا والدِّينِ: ﴿**أَلاَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ**﴾ [الزمر :15].

وَمَا نَقمُوا مِنْ أبِي الحَسَن؟! نَقمُوا وَاللهِ مِنْهُ نكِيرَ سَيْفِهِ، وَشِدَّةَ وَطْئِهِ، ونكَالَ وَقْعَتِهِ، وتَنَمُّرِهِ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ.

واللهِ لَو تكافّوا عَن زِمَامٍ نبْذَه رسول الله صلى الله عليه وآله إليهِ لاعْتَلَقَهُ، ولسَارَ بِهِم سَيراً سُجُحًا، لا يُكَلِّمُ خشاشُهُ، ولا يُتَعْتِعُ رَاكِبُهُ، ولأوْرَدَهُمْ مَنْهَلاً نَميرًا، صَافِيًا رَوِيًّا، فَضْفَاضًا، تَطْفَحُ ضِفَّتَاهُ، وَلا يَترَنَّقُ جَانِبَاهُ.

ولأصْدَرَهُم بطانًا، ونَصَحَ لَهُمْ سرًّا وَإعْلانًا، ولم يكن يحلى من الغنى بطائل، ولا يحظى من الدنيا بنائل، غير ريِّ النَّاهِلِ، وشبْعَة الكَافِلِ، وَلَبَانَ لَهُمُ الزَّاهِدُ مِنَ الرَّاغِبِ، والصَّادِقُ مِنَ الكَاذِبِ: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ وَلَـكِن**

كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 96] [1].

يعبرّ هذا النصّ عن امرأة احتلّت مكانة متميّزة في المجتمع الإسلاميّ، وشهدت كلّ رهانات الدعوة أنّها تربّت في مدرسة النبوّة، وتخرّجت من معهد الرسالة، وتلقّت عن أبيها الرسول الأمين ﷺ ما تلقّاه عن ربّ العالمين، وممّا لا شكّ فيه أنّها تعلّمت في دار أبويها ما لم تتعلّمه طفلة غيرها في مكّة [2].

وكانت السيّدة الزهراء عليها السلام صاحبة عزيمة وإصرار وإرادة قوية؛ وهي تحذو حذو أبيها في كلّ كمال، حتى قالت عنها عائشة: ما رأيت أحدًا من خلق الله أشبه حديثًا وكلامًا برسول الله ﷺ من فاطمة، وكانت إذا دخلت عليه أخذ بيدها فقبّلها، ورحّب بها وأجلسها في مجلسه، وكان إذا دخل عليها، قامت إليه ورحّبت به، وأخذت بيده فقبّلتها[3]. وهي التي أعدّها النبيّ منذ صغرها، إذ كانت ابنته الزهراء هي موضع دلاله، وتقديره وحبّه وحنانه على هذا المستوى الرفيع.

ولفاطمة بنت محمّد مكانة عظيمة عند المسلمين بشتّى طوائفهم؛ فتجمع على أنّ لها شأنًا عند الله يفوق كلّ نساء العالم، وأنّها سيّدة نساء العالمين وفقًا للمنظور الإسلاميّ [4]، وهو أمر أكّد عليه كثير من العلماء، ومنهم الحسن البصريّ، الذي قال فيها: ما كان في هذه الأمّة أعبد من فاطمة، كانت تقوم حتى تورّمت قدماه[5]، فمكانتها هذه تأتي من إخلاصها للإسلام ولنبيّه؛ إذ كان الرسول يحاول أن يخفّف عنها عبء الألم، ويحثّها على التجلّد قائلاً: «لا تبكي يا بنيّة، فإنّ الله مانع أباك، وناصره على أعداء دينه ورسالته» [6] .

[1] الصدوق ، معاني الأخبار، مؤسسة النشر الاسلامي، 1379 ه، قم ، ص 364

[2] توفيق أبو علم، أهل البيت، مكتبة الإرشاد، ط1082،1، ص 116.

[3] توفيق أبو علم، أهل البيت، ص 116.

[4] ميرزا ال عصفور ، نهجنا في الحياة على مذهب آل البيت، دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

[5] الشيخ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمّة الأطهار، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ج 43، ص84.

[6] انظر: الطبريّ، تاريخ الملوك والأمم، دار الفكر ـ بيروت، ج1، ص426.

وفاطمة هي تجسيد للكوثر، فذرّيّة الرسول منها، وأبناؤها هم الأئمّة المعصومون ثاني الثقلين اللذين تركهما محمّد في أمّته، وجعلهم لا يفترقون عن الثقل الأوّل، القرآن الكريم، يصونونه، ويضحّون لأجله، والثقلان هذان: (لكتاب والعترة) استمرار لوجود محمّد ورسالته، ووسيلة لسلامة سير الأمّة في الخطّ الصحيح دون الانحراف والضلال، وهذا الشأن الفاطميّ العظيم، ورد على لسان رسول الله في موارد مختلفة أنّه قال: «ذرّيّتي من نسل عليّ وفاطمة»، وقال: «الحسن والحسين ابناي إمامان»، وقال: «إنيّ تارك فيكم الثقلين كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[1] .

وانطلاقًا من هذه المكانة وتلك المواصفات التي تمتّعت بها هذه السيّدة العظيمة جعلت منها صاحبة فكر عقديّ يعبرّ عن صميم الإسلام المحمّديّ، وقد كانت تدرك دورها في محاربة الانحراف الذي حصل، وهي معدّة لهذه المهمّة الكبيرة.

المقدّمة

النصّ يتمركز حول «إشكال مركزيّ»، ومن ثمّ فهو نصّ يعبرّ عن الإشكال الذي أصاب الأمّة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، وكيف تنازع المسلمون حول الخلافة، في سقيفة بني ساعدة.

فالإشكال كان يبدو وكأنّه إشكال سياسيّ، إلاّ أنّ النصّ يوضح أنّه إشكال دينيّ، باعتبار أنّه حرف مسار الدين يوم خرج هؤلاء عما كان قد اختطه الله ورسوله لمن يأتي بعد النبيّ.

ولعلّ هذا الإشكال هو المتمثّل بتلك القطيعة التي أحدثها هؤلاء يوم أخذوا الأمر على محامل غير سليمة، وبايعوا ما لم يحدّده النبيّ، وهذا ما جعل السيّدة الزهراء عليها السلام، تبينّ غربتها عن أفعالهم تلك بقولها: «أصبحت والله عائفه لدنياكم قالية لرجالكم»، فالأمر ليس بالأمر الهينّ؛ فهو خروج على ثوابت الدين بقولها: «ويحهم أنّى زحرحوها عن رواسي

[1]موسى الصدر، فاطمة فصل من كتاب الرسالة الإلهيّة، تاريخ النشر: 11ايلول 2020م ، الموقع: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، الرابط: http://www.imamsadr.net/Home/index.php

الرسالة، وقواعد النبوّة، ومهبط الوحي الأمين ».

نحاول في هذا المقال أن نحلّل هذا الإشكال المركزيّ الذي أحدث الانشقاق الكبير في الأمّة وفيه خروج عن الشريعة، وانفصام بين النصّ، وعترة النبيّ. وقد كانت السيّدة الزهراء عليها السلام بقولها هذا تعبرّ عن دورها الجهاديّ، وهو استمرار لجهادها في بيت أبيها، ومن ثمّ في بيت زوجها، فضلاً عن مشاركتها الأفعال في الأحداث العامّة، ومنها مشاركتها في مقدمّة النساء المسلمات في الحروب التي خاضها المسلمون في التمريض، ومن ثمّ جاء هذا النصّ؛ ليعبر عن استمرارها في مسيرتها الجهاديّة؛ إذ كانت قد أدّت دورًا بارزًا وشاقًّا في نصرة الحقّ والدفاع عن وصيّة الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك حينما كانت تقوم بزيارات سرّيّة لأصحاب الرسول تشجّعهم على الوقوف بجانب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وقد وقفت بشكل لا مثيل له وبصورة حادةّ - بحسب ما نقله المؤرّخون - مع عليّ في أصعب أيّام حياته، وقد جعلت من خاتمة حياتها فعلاً احتجاجيًّا من خلال وصيّتها؛ إذ أوصت بسرعة دفنها، وإخفاء قبرها، وقد جعلت من هذين الشرطين كسندين لاعتراضها على الوضع العام [1].

التحليل:

في هذه النقطة من مقالنا نحاول أن نحلّل مباني النصّ؛ فالتحليل هو قول ما يقوله النصّ، وذلك بتوضيح ما هو ظاهر، وإظهار ما هو خفيّ، وفكّ ما هو غامض، وتبسيط ما هو معقّد، وتوحيد ما هو مشتّت، وتفصيل ما هو مجمل عبر تسليط الصور على الغايات، والمرامي التي كانت حاضرة فيه، وتكشف فيها نقاط ثلاث نحاول بسطها من خلال النصّ، ونقف فيها عند موقف صاحبة النصّ، أي أطروحة النصّ المركزيّة، ومنهجها في الاستدلال على إثبات النصّ وتقويمه .

[1] موسى الصدر، فاطمة فصل من كتاب الرسالة الإلهيّة، تاريخ النشر: 11ايلول 2020م ، الموقع: مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات، الرابط: http://www.imamsadr.net/Home/index.php

1. أطروحة النصّ:

إنّ السؤال الذي يحاول أن يجيب عليه النصّ هو ما تحاول أطروحة النصّ المركزية الإجابة عنه؛ كونها الموقف الذي يدافع عنه الكاتب أو القائل في النصّ، وهو بالضرورة موقف تفكير صاحب النصّ في النصّ: وهو تقسيم النصّ إلى وحدات معنويّة تكشف عن تدرّجه وتماسكه وتكامله.

فأطروحة نص السيّدة الزهراء عليها السلام يتعلّق بالحدث الجلل الذي أصاب الأمّة بعد غياب نبيّها صلى الله عليه وآله، وهو انقسام الأمّة، وخروجها لما أراد لها الله، ورسوله والحوادث كثيرة ترصد تَشَكّل الخلاف بين المسلمين، وبداية محنة الانقسام يوم خرجوا على الوصيّ واختاروا أن يقدّموا قريشًا، وعندا اختاروا المبايعة على هذا الأمر حتى يظهروا، وكأنّها نهج ومسار على الرغم من أنّها لم تصمد فكلّ من تولى الخلافة كان يوصي بمن يأتي بعده، حتى تحولّه إلى ملك مع معاوية الذي نصب يزيد بعده، وأجبر المسلمين على مبايعته، وكان الثمن قتل الحسن عليه السلام عن طريق سمّه، وقتل الحسين عليه السلام وأصحابه، فكان مسار السقيفة يرسم الأحداث لما بعده.

فالسؤال الذي تجيب عنه أطروحة النصّ هو نقد وتوصيف لما حدث، حيث تقول السيّدة الزهراء عليها السلام : وما نقموا من أبي حسن؟ وهذا سؤال مفصليّ مرتبط بالإسلام وأحداثه الجسام، وهو سؤال لا ينتظر إجابة؛ لأنّها تجيب عنه بما يبينّ ويكشف الموقف الذي تنتقده السيّدة الزهراء عليها السلام بقولها: «نقموا والله الكبر منه، نكير سيفه وشدّة وطأته ، ونكال وقعته، وتنمّره في ذات الله عز وجل»، أي أنّ الأمر مرتبط بجهاد الإمام عليه السلام، ودفاعه عن الإسلام وعقيدته، وشدّته بالحقّ لوجه الله، مما يعني أنّ الخلاف بين مسارين: الأول اختطه النبيّ صلى الله عليه وآله، وسار عليه الإمام عليّ عليه السلام، ومسار آخر مختلف تمامًا ينكر الأوّل ويخرج عليه.

فأطروحة النصّ تبينّ طبيعة الانحراف الذي أحدثه هؤلاء، وجعلهم يخرجون الأمر عن سياقه الذي اختطه الله ورسوله؛ ولهذا جاء دعاء السيّدة الزهراء على المخالفين لنهج الإسلام ومُحْدِثي الشرخ الذي سوف يجرّ الإسلام إلى الشقاق؛ فتقول بحقّ هؤلاء وهي

توجّه خطابها إلى نسوة الأنصار ومن خلفهم إلى أصحاب الأمر بقولها: «لا جرم لقد قلّدتهم ربقتها، وشنَنَت عليهم عارها، فجدعًا وعَقرًا، وسُحقًا للقوم الظالمين». فهي بهذا تقوم بدورها الذي أشار إليه الرسول، إذ قال رسول الله ﷺ: «إنّ ابنتي فاطمة ملأ الله قلبها وجوارحها إيمانًا، ويقينًا إلى مشاشها، ففرغت لطاعة الله»، وقد وظّفت كلّ هذا العلم بالشريعة من أجل الدفاع عن النهج القويم.

2 – منهج النصّ وبراهينه في الدفاع والنقد:

البحث عن المنهج مرتبط بطبيعة معرفة صاحبة النصّ ومكانتها في الإسلام، مضافًا إلى معرفة النبيّ ﷺ، ومنهج النبوّة؛ فهذه المعرفة ضروريّة من أجل كشف المكانة التي تحتلّها السيّدة الزهراء عليها السلام، فهذه المكانة كان قد أعدّها الله ورسوله لها منذ البداية، لمن يتأمّل في سير الأحداث وترابط حلقاتها؛ فهي تكمل مسار النبوّة في دعمها ومناصرتها للإمام عليّ في ظلّ الغربة، والعنف الذي تعرّض له بعد وفاة النبيّ، غربة من المجتمع ومن الذين كانوا ينازعونه القرار، وهم على الرغم من قربهم منه إلاّ أنّهم جهلوا حقّه، وتعاملوا معه بعنف رمزيّ له آثاره الرمزيّة، والمادّيّة، هنا كان دور السيّدة الزهراء عليها السلام في التأييد والنصرة، وهي تذكّرنا بمكانة السيّدة خديجة ودورها عليها السلام مع النبيّ ﷺ، وكيف كانت نهايتها في شعب بني طالب، وهي السيّدة القريشيّة صاحبة السلطة والمال والجاه الكبير في قومها، لكنّها ناصرت الإسلام مع أبي طالب إلى النهاية، واليوم تقف السيّدة الزهراء عليها السلام، اتجاه الإمام عليّ عليه السلام تناصره في ظلّ اجتماع الناس ضدّه، وهو يشعر بالغربة وكثرة الخصوم، فموقف السيّدة الزهراء كان له أثر عظيم في نفس الإمام؛ لما لها من رمزيّة كبيرة، كونها ابنة النبيّ ﷺ، وصاحبة العلم بالشريعة، وقد عبرّ النبيّ ﷺ عن مكانتها العلميّة الكبيرة التي احتلّتها بجهودها في طلب العلم ونشره، وهذا ما جعلها من أهمّ رواة الحديث، ومن حملة السُنّة المطهّرة، حتى أصبح كتابها الكبير الذي كانت تعتزّ به أشدّ الاعتزاز يُعرف باسم «مصحف فاطمة»، وانتقل إلى أبنائها الأئمّة المعصومين يتوارثونه كابرًا عن كابر.

إذ يكفيك دليلاً على ذلك، وعلى سموّها فكرًا وكمالاً وعلمًا ما جادت به قريحتها

من خطبتين ألقتهما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله إحداهما بحضور كبار الصحابة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، والأخرى في بيتها، وقد تضمّنتا صورًا رائعةً من عمق فكرها، وأصالته واتّساع ثقافتها، وقوّة منطقها وصدق نبوءاتها فيما ستنتهي إليه الأمّة بعد انحراف القيادة، هذا فضلاً عن رفعة أدبها، وعظيم جهادها في ذات الله، وفي سبيل الحقّ تعالى[1]، وهي في نفس المقام عارفة بمقام الإمام عليّ عليه السلام في غربته، وهي تناصره وتدخل السرور على نفسه وتشدّ أزره.

لقد تعرّضت السيّدة إلى عنف رمزيّ ومادّيّ كبيرين، في وقت كان النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام يطرقون باب دارها؛ لأنّها مسكن راحة وأنس، في المقابل كان ثمّة مَن يهدّد بحرق دارها عليها، إذا لم يبايع الإمام عليّ عليه السلام. كانت تلك هي الظروف التي ظهر النصّ موضوع دراستنا هذه؛ لأن فهم ظروف النصّ تجعلنا نستعيد الوضع النفسيّ لصاحب النصّ، وندرك عمق الخطر الذي كان تعيشه السيّدة الزهراء وآل البيت جميعًا.

فإنّ من لوازم فهم النصّ فهم مسار تفكير صاحبه، الذي يساعد على الكشف عن معاني النصّ، ويمكننا من تلخيص أفكاره، واكتشاف اللحظة السابقة ثم تأزيمها عبر كشف التصاعد الذي صاحبَ الأحداث التي يحاول النصّ أن يصفها، ويعبرّ عن آثارها النفسّية بعد فهم تلك اللحظة التي مهّدت للنصّ، وأسهمت بإخراجه معبرًّا عنها وما فيها من آثار، هذا يجعلنا نستطيع تدبّر، وتفسير اللحظات التي جاءت بعد النصّ، وربطها بحبكة النصّ، فإنّ النصّ يبينّ الحالة التي كانت تعيشها الزهراء بعد خيبتها من مواقف الأنصار وسكوتهم عما حصل، كما يبينّ الأسباب التي جعلتهم لا يدركون كيف سارت الأحداث ولمَ استُبعد الإمام؛ فهم لو كانوا يدركون الأسباب لأدركوا أنّهم بهذا يجحدون نبيهم، وإمامهم، ودينهم؛ لأنّ الإمام تمّ استبعاده؛ لأنّه كان من المجاهدين في رفعة الإسلام ونبيّه؛ ولهذا تمّ استبعاده، والناس عندما وقفوا، ولم يناصروا الإمام فهم أمّا يجهلون قيمة الإمام ومكانته، وبالتالي المشروع الإسلاميّ في الإصلاح، وإمّا أنّهم يدركون أنّه انقلاب على المسار النبويّ، وهم يؤيّدونه ويدعمون أصحابه، وفي كلا الأمرين هم استحقّوا النقد والتوبيخ، بل والدعاء ضدّهم؛ لكونهم قد

[1] راجع الخطبتين فيما سيأتي من أحداث حياتها بعد وفاة أبيها صلى الله عليه وآله.



خالفوا النبيّ، وجحدوا مكانة الوصي، وفوّتوا على أنفسهم الدعم الإلهيّ عليهم: «ولفتحت عليهم بركات السماء، والأرض، وسيأخذهم الله بما كانوا يكسبون»، بمعنى أنّهم لو كانوا قد أدركوا موقف السماء منهم بهذا الفعل الذي أبعدهم عن خير كانوا سوف يفوزون به لو ناصروا الإمام وأدركوا مكانته ودوره في نصرة الدين.

فهذا الموقف للسيّدة يظهر مكانتها العظيمة ومهمّته الخطيرة التي قادت إلى موتها وهي صغيرة السنّ، وهي المدركة لدورها الذي أعدّه الله ونبيّه لها في نصرة الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ كانت مدركة أنّه عند زواجها من الإمام عليّ أنّها ستكون أمام مسؤوليّة اجتماعيّة كبيرة؛ فلم يكن اختيارها له بصفته قادرًا على إدخال السعادة على من يتزوّجها؛ لأنّ كلّ من يعرف عليًّا عليه السلام عن قرب يدرك تمام الإدراك إنّه ليس من المهتمّين بمباهج الحياة اليوميّة؛ لذلك كانت فاطمة تدرك أنّ عليًّا لا يملك سوى المحبّة والسيف.

أوصى الرسول صلى الله عليه وآله ابنته فاطمة بالصبر، والتحمّل، والنهوض بأعباء المسؤوليّة الملقاة على عاتقها؛ لأنّها كانت شخصّية تفوق سائر النساء، والرسول عندما يقول إنّها قادرة على أن تكون سيّدة النساء؛ فهذا الكلام ليس من باب المجاملة التي يثني فيها أب على ابنته؛ لأنّ الرسول لا يتّبع أمثال هذه المجاملات، لقد أرادها قدوة ومثالاً يُحتذى به ليتعلم الناس منها الدروس والعِبرَ، وهذا هو معنى (سيّدة نساء العالمين) [1].

3- تقويم النصّ:

حاولنا أن نفكّر مع النصّ؛ كي يتردّد صداه أفكارًا في أنفسنا؛ لأنّ النصّ هو تفكّر ووجود يعبّر عن صاحبه وما شهده من معاناة، وحالما نفكّر في ما فكّر فيه صاحبه نكون قادرين على الفهم، والتأويل لما حدث فعلاً، وأراد صاحب النصّ إيصاله الى المتلقّي سواء أكان حاضرًا في مجلس السيّدة الزهراء عليها السلام أم لا، فالتقويم يقتضي عدّة آليّات، منها:

[1] فراقد داود سلمان الشلال، مكانة السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في فكر الشيخ (مرتضى مطهّري)، مركز دراسات الفاطميّة، http://alfatimi-basra.com/

أوّلًا: الشرح، فهو آليّة تنشد البحث فيما إذا كان ما يقوله النصّ يطابق واقع الحال، وهذا ما يمكن العودة فيه إلى الدراسات التي درست الوقائع، والأفكار، ومنها: لو عدنا إلى الفضاء النبويّ لبداية تشكّل بيت آل محمّد ممثلاً بعليّ عليه السلام، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام نجد البداية عندما خطب الإمام عليّ عليه السلام فاطمة من أبيها الرسول، قال له الرسول إنّ رجالاً آخرين كانوا قد طلبوا يدها، وأنّه سوف يأخذ رأيها في الخاطب الجديد، وذهب الرسول إلى ابنته، وأطلعها على الموضوع، ولم تعترض الزهراء هذه المرّة كما كانت تفعل من قبل، بل عبّرت عن رضاها بسكوتها؛ فخرج الرسول من عندها وهو يكبّر. ولا شكّ أنّ منح الرسول فاطمةَ حرّيّة اختيار الزوج هو تأصيل لمفهوم إسلاميّ مبتغاه منح المرأة حرّيّة اختيار الزوج. ويذكر مطهّري في هذا الجانب «إنّ الزواج هو صلة النفس بالنفس، وهي صلة السكن، والقرار، والمودة، والرحمة؛ لذلك تعدّ رباطًا إنسانيًّا وثيقًا، ولا يتمّ عقد الزواج دون رضاها واستئذانها»[1].

ويبدو أنّ هذا الزواج من كرم الله وعنايته، كونه منح السيّدة الزهراء العلم؛ إذ يقول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله تعالى أعطى عشرة أشياء لعشرة من النساء... إلى أن قال: والعلم لفاطمة زوجة المرتضى»، فهي امرأة صاحبة مكانة كبيرة في الإسلام جمعت العلم الذي يجمع المعرفة والطاعة معًا، أو هو في مفهوم مركز الإخلاص القائم على الدراية العاميّة؛ فهي كانت تعرف الإمام معرفة عميقة، وتدرك أنّ طاعتها له هي طاعة لما أراده الله منه، وهي قد جمعت بهذا الموقف بين الانقياد بالجوارح من خلال العمل بمنهاج الإمام من خلال الطاعة، وعلى المستوى الجوانحيّ (القلبيّ) أي حالة الارتباط المشاعريّ الوجدانيّ بذلك الإمام من خلال استشعار مظلوميّته وغربته؛ إذ تحقّقَ المطلبان في الصدّيقة الزهراء عليها السلام.

ثانيًا: آلية التأويل التي تقتضي الكشف عن معاني النصّ، وهو رهين انكشاف معاني الذات، فالنصّ يعبّر عن رسالة الزهراء في محاربة الانحراف، وعن نهجها في نظرتها للإمام

[1] فراقد داود سلمان الشلال، مكانة السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في فكر الشيخ (مرتضى مطهّري)، مركز دراسات الفاطميّة، http://alfatimi-basra.com/

عليّ، كما يكشف أسباب كره الإمام واستبعاده؛ باعتبار أنّه كان صاحب النهج الإصلاحيّ الموحّد للأمّة والمطبّق للشريعة، وهذا ما كانت السيّدة الزهراء قد صرّحت به بشكل واضح لا غبار عليه، وهي تعبّر عن مناصرتها وإخلاصها لهذا النهج بكلّ ما عرفت به منه صدق، وإخلاص، وهو ما جعل منها أقرب وأحبّ امرأة إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه، وقد علّلت ذلك عائشة بقولها: « ما رأيت أحدًا كان أصدق لهجةً من فاطمة، إلاّ أن يكون الذي ولّدها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه[1]، وقد شهد القرآن الكريم ـ في سورة الدهر ـ على كمال إخلاصها وخشيتها لله سبحانه، وعلى عظيم إيمانها به وباليوم الآخر، وشهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه لها، قائلاً: «إنّ ابنتي فاطمة ملأ الله قلبها وجوارحها إيمانًا إلى مشاشها ففرغت لطاعة الله»[2] .

الخاتمة:

إنّ محاولتنا لدراسة الأفكار التي تحاول صاحبة النصّ إيصالها وصياغتها بوضوح، بالاعتماد على بلاغة عباراتها المؤثّرة وعمق إحساسها بالحادثة، وهي تحاول كشف ما هو مسكوت عنه من معاني وأبعاد استبعاد الإمام عليّ عَلَيْهِ السَّلَام من الخلافة.

فهي السيّدة الجليلة القدر صاحبة المكانة الكبيرة روحيًّا واجتماعيًّا وعلميًّا، فشهادتها على العصر شهادة قيّمة وأصيلة، وتكتسب مصداقيّة كبيرة لدى المسلمين عامّة، وأنصار أهل البيت خاصّة، وقد كانت تدرك دورها في محاربة الانحراف الذي حصل، وهي معدّة لهذه المهمّة الكبيرة.

لهذا ظهر لنا بشكل لا لَبْس فيه حضور إشكال النصّ الذي يتناول موضوعًا مهمّا ومؤثّرًا، وهو موضوع مفصليّ وليس سياسيًّا فحسب، بل هو موضوع عقديّ ومعنويّ، والتهاون به تهاون بصحيح الإسلام، والتضحيات الجسام التي قدّمها آل البيت. فهو موضوع مفصليّ لايمكن أن يكون محلّ مساومة.

[1] توفيق أبو علم ، أهل البيت، مصدر سابق.

[2] الشيخ محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، ج43، ص 46.

فأطروحة نصّ السيّدة الزهراء يتعلّق بالحدث الجلل الذي أصاب الأمّة بعد غياب نبيّها صلى الله عليه وآله، وهو انقسام الأمّة وخروجها عن ما أراده لها الله ورسوله، والحوادث التي ترصد تشكّل الخلاف بين المسلمين كثيرة، وابتداءً من محنة الانقسام يوم خرجوا على الوصيّ واختاروا أن يقدّموا قريشًا، وقد اختاروا المبايعة على هذا الأمر في محاولة لإظهار أنّ المبايعة نهج ومسار عام، على الرغم من أنّها لم تصمد، فكلّ من تولى الخلافة كان يوصي بمن يأتي بعده، حتى تحوّلت الخلافة إلى ملك مع معاوية الذي نصب يزيد بعده وأجبر المسلمين على مبايعته، وكان الثمن قتل الحسن عبر سمّه وقتل الحسين وأصحابه.

حاولنا في هذا المقال أن نحلّل هذا الاشكال المركزيّ الذي أحدث الانشقاق الكبير في الأمّة، وفيه خروج عن الشريعة وانفصام بين النصّ وعترة النبيّ.

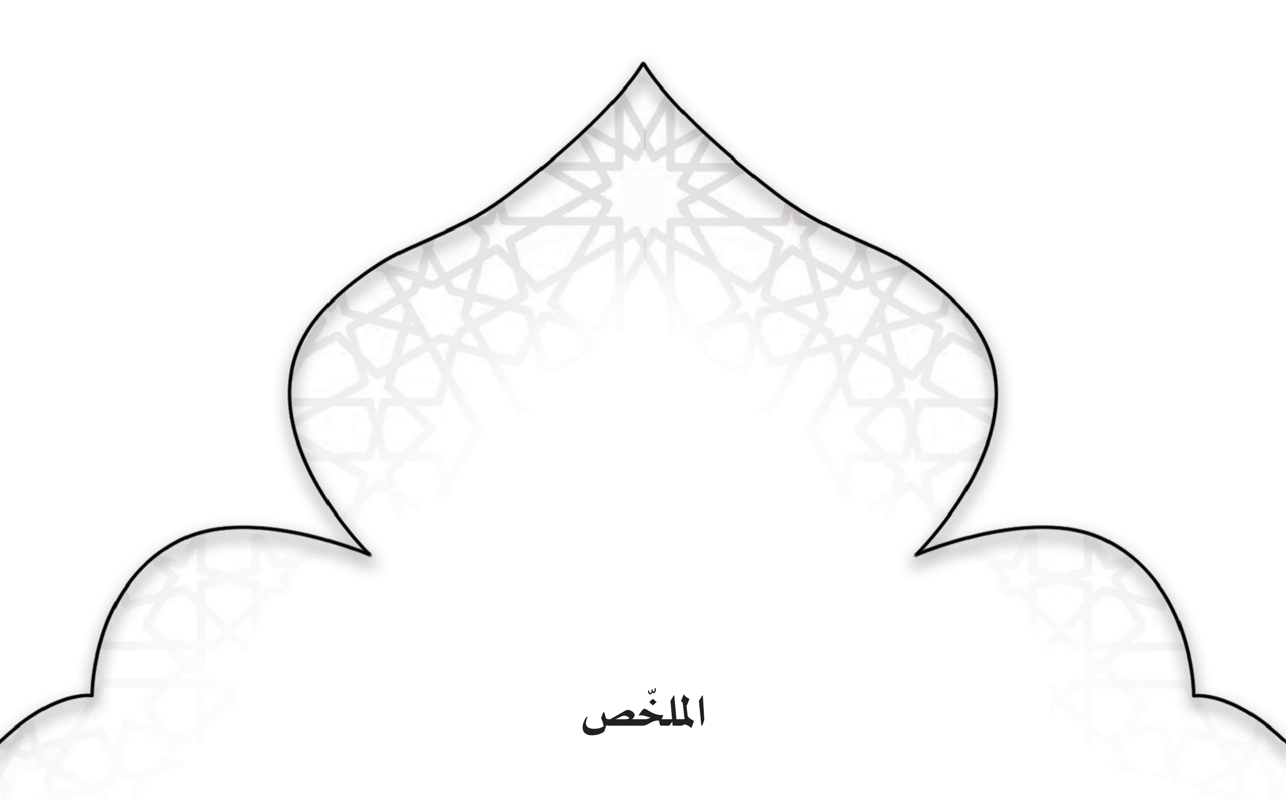
ولعلّ هذا الإشكال هو المتمثّل بتلك القطيعة التي أحدثها هؤلاء يوم أخذوا الأمر على محامل غير سليمة، وبايعوا مَن لم يحدّده النبيّ، وهذا ما جعل السيّدة الزهراء عليها السلام، تبيّن رفضها لأفعالهم تلك، فالأمر ليس بالأمر الهيّن؛ فهو خروج على ثوابت الدين.



الاعتبار في بيان هموم الانتظار

السيد محمود المقدس الغريفي*

*أستاذ الحوزة العلمية في النجف الأشرف

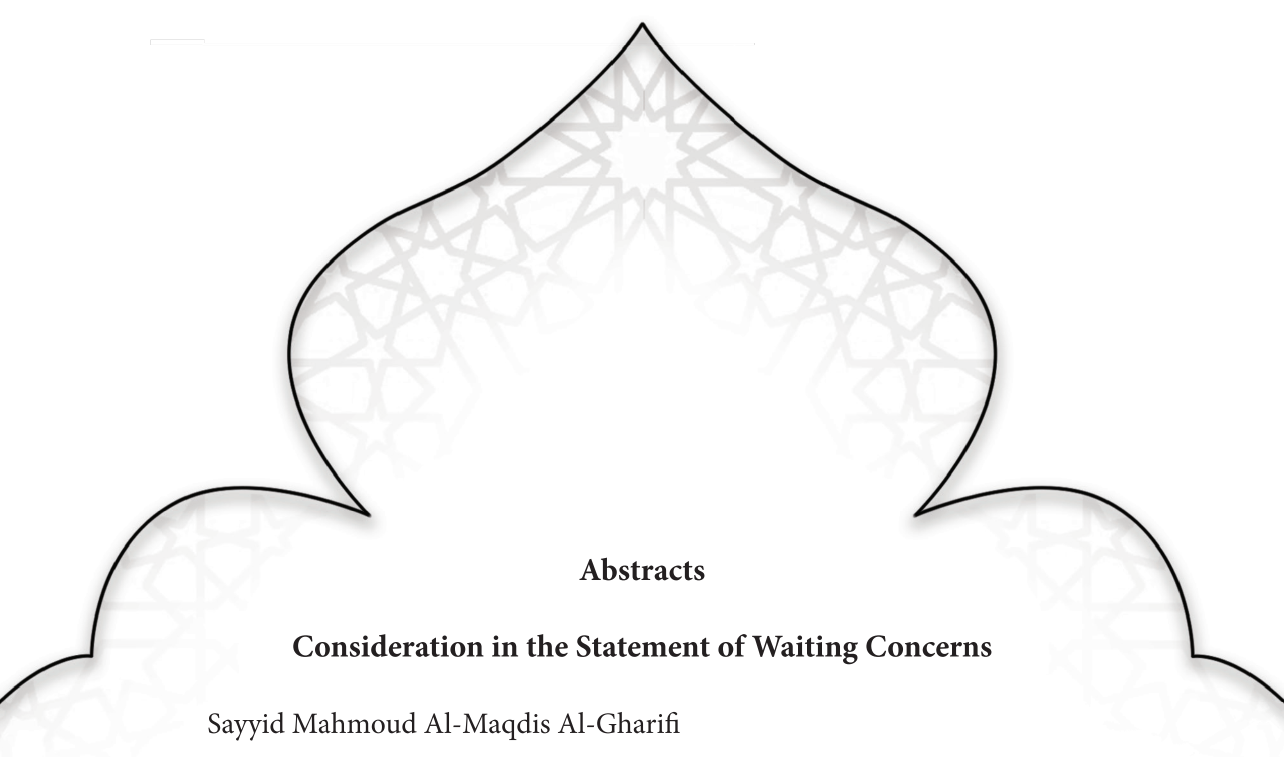


الملخّص

يتناول هذا البحث فكرة وجوب معرفة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف وبيان مفهوم انتظاره, وسبل تواصل شيعته معه, مظهراً بأن الانتظار له من افضل انواع العبادة بل افضل اعمال امته وهو من مصاديق الايمان بالغيب, ويعضد السيد الباحث ذلك بالشواهد النقلية ويستدل عليه بالشواهد العقلية مؤكدا في كل ذلك فضل الانتظار الذي يبعث في الانسان روح المسؤولية ويفتح طاقاته الكامنة في السعي لاقامة دولة العدل الالهي, فالانتظار في هذا الفهم تخطيط الهي سماوي ستراتيجي لبناء الانسان وتكامله وبذل الجهد في ارتقائه عمليا ومقوماته الاستعداد والتهيؤ العملي والتعلق بالامام عليه السلام والتورع عن المحارف والتمسك بولاية أهل البيت ع الى غير ذلك مما عرضه البحث بأسلوب مؤثر وبعبارة موجزة دالة.

الكلمات المفتاحية

﴿الانتظار, الامام, الفرج, العبادة﴾



Abstracts

Consideration in the Statement of Waiting Concerns

Sayyid Mahmoud Al-Maqdis Al-Gharifi

This research deals with the central idea that Imam Al-Mahdi must certainly know and explain the concept and idea of waiting for him, as well as the means by which his Shiite followers may communicate with him. Hence, the paper enforces the fact that waiting for him is not only one of the best types of worship, but also the best deeds of his people (ummah). Furthermore, it is one of the certifications of faith in the unseen.

Over and above, the researcher confirms such claims with transitory evidence which is proven via rational evidence. The researcher pushes his claims forward by stressing in all this the many merits of waiting which inspire in man the spirit of responsibility and which consecutively open his potential energies in seeking to establish the state of divine justice.

All in all, the meaning of waiting in such cases is considered part of some divine planning to build and integrate the human being, as well as exerting potential effort to elevate him in practice. This requires the following components: preparation, practical preparation, attachment to the Imam (PBUH), refraining from letters and adhering to the mandate of the Prophet's household (PBUT), etc.

Keywords: Waiting; Imam; Relief (Faraj); Worship

إنّ الإمامة الإلهيّة حبل الله تعالى في الأرض والرابط مع السماء، وهذا الحبل لا يزال متّصلاً منذ نزول نبيّ الله آدم إلى الأرض وحتى قيام الساعة، ولا ينقطع هذا التواصل بينهما أبدًا؛ لأنّه لا يمكن للأرض أن تخلو من حجّة لله تعالى؛ وإلّا لساخت بأهلها وانخسفت بهم، وهلك سكّانها، فقد رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال:

لو بقيت الأرض يومًا واحدًا بلا إمام لساخت الأرض بأهلها، ولعذّبهم الله بأشدّ عذابه...إنّ الله تبارك وتعالى جعلنا حجّة في أرضه وأمانًا في الأرض لأهل الأرض، لن يزالوا بأمان من أن تسيخ بهم الأرض ما دمنا بين أظهرهم، فإذا أراد الله أن يهلكهم ثمّ لا يمهلهم ولا يُنظرهم، ذهب بنا من بينهم ورفعنا إليه، ثمّ يفعل الله تعالى بهم ما شاء وأحبّ)[1].

ومن كلام لأمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام لكميل بن زياد النخعيّ - رضوان الله تعالى عليه - أنّه قال: (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، وإمّا خائفًا مغمورًا)[2].

ورُوي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: لو أنّ الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها، كما يموج البحر بأهله)[3].

وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: يكون الأرض بلا إمام فيها؟

قال: لا، إذًا ساخت بأهلها)[4].

وعن جابر بن يزيد الجعفيّ، قال: قلت لأبي جعفر محمّد بن علي الباقر عليهما السلام لأيّ شيء يُحتاج إلى النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام؟

فقال: لبقاء العالم على صلاحه؛ وذلك أنّ الله عز وجلّ يرفع العذاب عن أهل الأرض

[1] الأصول الستّة عشر – عدّة محدّثين ص16.

[2] نهج البلاغة- شرح محمد عبده ج4 ص37.

[3] الكافي – الشيخ الكليني ج1 ص179.

[4] بصائر الدرجات – الصفار ص508.

إذا كان فيها نبيّ أو إمام، قال الله عز وجل: ﴿وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم)[1].

وقال النبيّ ﷺ: النجوم أمانٌ لأهل السماء وأهل بيتي أمانٌ لأهل الأرض، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتي أتى أهل الأرض ما يكرهون)[2].

وإلى هذا المعنى أشار رسول الله ﷺ في الحديث المتواتر بين الفريقين، حيث قال:

(إنيّ تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر؛ كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، وأنّهما لن يفترقا حتى يَرِدَا عليّ الحوض)[3].

فأهل البيت عليهم السلام هم أمانٌ لأهل الأرض، كما أنّ النجوم أمانٌ لأهل السماء، وقائمهم المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف حجّة الله في الأرض، والحبل الممدود مع السماء.

- من مات ولم يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة

هذا، وقد ورد عن رسول الله ﷺ في الخبر المستفيض أنّه قال: مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهليّة)[4].

وعن الحارث بن المغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهليّة؟

قال: نعم.

قلت: جاهليّة جهلاء، أو جاهليّة لا يعرف إمامه؟

---

[1] سورة الأنفال/ آية 33.

[2] علل الشرائع- الشيخ الصدوق ج1 ص 123-124.

[3] مسند أحمد– ابن حنبل ج٣ ص١٤، كمال الدين وتمام النعمة – الشيخ الصدوق ص٢٣٤.

[4] الوافي، الفيض الكاشانيّ، ج2، ص120؛ جامع أحاديث الشيعة، السيّد البروجرديّ، ج26، ص56؛ وانظر صحيح مسلم، النيسابوريّ، ج6، ص22؛ مسند أحمد ابن حنبل، ج4، ص96؛ مجمع الزوائد، الهيثميّ، ج5، ص218 وغيرها.



قال: جاهليّة كفر، ونفاق، وضلال)[1].

بمعنى: أنَّ مَنْ لَم يعرف إمامه، فإنّه مُخالفٌ لنهج الإسلام، ولسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، وجاحدٌ لما جاء به كتاب الله تعالى، فشابه عمله عمل أهل الجاهليّة، وكان حُكمهُ بحكم الكافر المُنكر للدين الحقّ.

فإنّ من جملة الثوابت الإسلاميّة وأصوله هي معرفة إمام العصر والزمان الذي يعيش فيه المسلم، والإيمان به، والتزام طاعته.

وقد سُئل أبو محمّد الحسن بن عليّ العسكريّ عليهما السلام عن الخبر الذي رُوي عن آبائه عليهم السلام: أنّ الأرض لا تخلو من حجّة لله على خلقه إلى يوم القيامة، وأنّ مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة).

فقال عليه السلام: إنّ هذا حقّ، كما أنّ النهار حقّ.

فقيل له: يا ابن رسول الله فمن الحجّة والإمام بعدك؟

فقال ابني محمّد، هو الإمام والحجّة بعدي، مَنْ مات ولم يعرفه مات ميتة جاهليّة.

أما أنّ له غيبة يَحارُ فيها الجاهلون، ويهلك فيها المبطلون، ويكذب فيها الوقّاتون، ثمّ يخرج فكأنّي أنظر إلى الأعلام البيض تخفق فوق رأسه بنجف الكوفة)[2].

وعن زرارة بن أعين قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ للغلام غيبة قبل أن يقوم.

قال قلت: ولم؟

قال: يخاف، وأومى بيده إلى بطنه.

ثم قال: يا زرارة، وهو المنتظر، وهو الذي يُشكّ في ولادته، منهم من يقول: مات أبوه بلا خلف، ومنهم من يقول: حمل، ومنهم من يقول: إنّه ولد قبل موت أبيه بسنتين، وهو

[1] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص 377.

[2] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 409.

المنتظر، غير أنّ الله عزّ وجلّ يحبّ أن يمتحن الشيعة، فعند ذلك يرتاب المبطلون.

قال قلت: جعلت فداك، إن أدركتُ ذلك الزمان أيّ شيء أعمل؟

قال: يا زرارة، إذا أدركت ذلك الزمان فادعُ بهذا الدعاء:

(اللهمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ، اللهمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ، اللهمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي)[1].

- وجوب معرفة إمام العصر

والمَعرِفة الحقيقيّة للإمامعليه السلام لا تتقوّم بمعرفة اسمه ولا صفته فقط، وإن وجب تشخيص ذلك وتمييزه عن غيره، كما في مقامنا هذا وعصرنا:

فهو الإمام محمّد المهديّ ابن الإمام الحسن العسكريّ، ابن الإمام عليّ الهادي، ابن الإمام محمّد الجواد، ابن الإمام عليّ الرضا، ابن الإمام موسى الكاظم، ابن الإمام جعفر الصادق، ابن الإمام محمّد الباقر، ابن الإمام عليّ زين العابدين، ابن الإمام الحسين الشهيد، ابن الإمام عليّ بن أبي طالب وفاطمة الزهراءعليهما السلام بنت رسول الله محمّدصلى الله عليه وآله.

فإنّ على الإنسان لاسيّما في عصر الغيبة الكبرى أن يَعرف إمام زمانه حقّ معرفته، لكي يؤدّي واجبه تجاهه، ولا يُقصّر معه، فقد رُوي عن الإمام الصادقعليه السلام: معرفة الإمام الذي به يأتمّ، بنعته وصفته واسمه في حال العسر واليسر، وأدنى معرفة الإمام:

أنّه عِدل النبيّ إلّا درجة النبّوة ووارثه، وأن طاعته طاعة الله وطاعة رسول الله، والتسليم له في كلّ أمر، والردّ إليه، والأخذ بقوله)[2].

فإنّ معرفة الإمام حقَّ معرفته أمرٌ أوسع من هذا وأعمق، وأكبر وأهمّ، كما تشير الرواية:

[1] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص 337.

[2]كفاية الأثر، الخزّاز القمّيّ، ص 262-263.



(بأدنى معرفة الإمام عليه السلام).

ومن أدنى هذه المعرفة أنّ طاعته طاعة لله ورسوله، وفي مخالفته والردّ عليه ردّ عليهما ومخالفتهما، مع التسليم والانقياد التامّ له، وما يكون أبعد من هذا، فهو في علمهم عليهم السلام.

بل على المسلم أن يؤمن به ويسلم له ويطيعه على كلّ حال، سواء تقلّد زمام الحكم أو تأخّر عنه؛ لأنّ مقام الإمامة مقام إلهيّ يَهبه الله تعالى لمن اصطفاه، ولا يُنزع منه، وإن لم يَلي الأمر والحكم.

وقد رُوي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: مَنْ مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهليّة، ومن مات وهو عارف لإمامه لم يضـرّه، تقدّم هذا الأمر أو تأخّر، ومن مات وهو عارف لإمامه، كان كمن هو مع القائم في فسطاطه)[1].

ورُوي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [2].

فقال: يا فضيل، إعرف إمامك، فإنّك إذا عرفت إمامك لم يضـرّك تقدّم هذا الأمر أو تأخّر، ومَنْ عَرف إمامه ثمّ مات قبل أن يقوم صاحب هذا الأمر كان بمنزلة من كان قاعدًا في عسكره، لا بل بمنزلة من قعد تحت لوائه)[3].

ومن بيان معرفته قول رسول الله صلى الله عليه وآله: القائم من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، وشمائله شمائلي، وسنّته سنّتي، يقيم الناس على ملّتي وشريعتي، ويدعوهم إلى كتاب ربيّ عزّ وجلّ، من أطاعه فقد أطاعني، ومن عصاه فقد عصاني، ومن أنكره في غيبته فقد أنكرني، ومن كذّبه فقد كذّبني، ومن صدّقه فقد صدّقني، إلى الله أشكو المكذّبين لي في أمره، والجاحدين لقولي في شأنه، والمضلّين لأُمّتي عن طريقته ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ

---

[1] الكافي، الشيخ الكليني، ج1، ص 371-372.

[2] سورة الإسراء/آية 71.

[3] الكافي، الشيخ الكليني، ج1، ص 371.

يَنْقَلِبُون﴾[1]، [2].

فمن هذا تعرف أنّ طريق معرفة الإمام عليه السلام هو طريقٌ لمعرفة الله تعالى وحدوده وأحكامه؛ لأنّ معرفته عليه السلام توجب التمسّك بأحكام المولى؛ إذ إنَّ طاعته ملازمة لمعرفة وطاعة الله ورسوله، فإنّه إذا عَرفهُ المسلم حقَّ معرفته وجب الاقتداء به وطاعته، والالتزام بأوامره وإرشاداته وتوجيهاته، وقد رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال:

إنّما يعرف الله تعالى ويعبده مَنْ عرف الله، وعَرِفَ إمامه منّا أهل البيت، ومَنْ لا يَعرف الله تعالى ولا يَعرف الإمام منّا أهل البيت، فإنّما يَعرف ويَعبد غير الله، هكذا والله ضلالاً)[3].

وقال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: وإنّما الأئمّة قوام الله على خلقه، وعرفاؤه على عباده، لا يدخل الجنّة إلّا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلّا من أنكرهم وأنكروه)[4].

وبإنكار الإمام عليه السلام إنكار لرسول الله صلى الله عليه وآله، ومَنْ أنكر رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو خارج عن الملة وكافر، فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال:

من أنكر القائم من ولدي فقد أنكرني)[5].

ومن جواب للإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرَجَه الشريف جاء فيه: أمّا ما سألت عنه - أرشدك الله وثبّتك - من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمّنا، فاعلم أنّه ليس بين الله عز وجل وبين أحد قرابة، ومَنْ أنكرني فليس منّي، وسبيله سبيل ابن نوح عليه السلام)[6].

فمعرفة إمام العصر من الضروريّات الثابتة لدين المسلم، وأنَّ الأرض لا تخلو من

[1] سورة الشعراء/ آية 227.

[2] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 411.

[3] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص 181.

[4] نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج2، ص40-41.

[5] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 412.

[6] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 484.

حجّة وإمام، إمّا إمام ظاهر مشهور أو غائب مستور، وإلاّ ساخت الأرض بأهلها، كما ورد عنهم عليهما السلام [1].

فإنَّ الله عزّ وجلّ لا يترك عباده مُهْمَلِين، دون عَلَمٍ مرشد، ولا حجّة هادية، ولا نور يستضيئون به، فإنّ وجه الانتفاع بالإمام عليه السلام في غيبته كالانتفاع بالشمس إذا غيَّبها عن الأبصار السحاب، وأنّ الإمام عليه السلام أمانٌ لأهل الأرض، كما النجوم أمانٌ لأهل السماء، فيما روي عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله، وعنه عجّل الله تعالى فرجه الشريف[2].

وفيما يُروى عنه عجّل الله تعالى فرجه الشريف أنّه قال: إنّا غير مُهْمِلين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم...)[3].

فمن كمال لطفه وعنايته عجّل الله فرجه الشريف، أنّه يُحيطنا برعايته، ونستضيء بنوره، وإِن لم نكُن عارفين بتلك الطُّرق والمسالك، كالانتفاع بالشمس وإِن جللها السحاب.

- التواصل بين الإمام المهديّ وشيعته.

وعليه، فلا بدّ من بقاء الصلة والرابطة بيننا وبين الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف والمحافظة عليها، وتواصلها بمختلف العناوين تذكيراً وسلوكًا والتزامًا.

فإنّه يستحبّ للمؤمن أن يجدّد البيعة له في كل صباح تذكيراً للنفس وتأكيدًا عليها، كما ورد في دعاء العهد:

(اللهمَّ إِنيِّ أُجَدِّدُ لَهُ فِي صَبيحةِ يَوْمِي هذا وَما عِشْتُ مِنْ أيّامِي عَهْدًا وَعَقْدًا وَبَيْعَةً لَهُ فِي عُنُقِي لاأَحُولُ عَنْها وَلاأَزُولُ أَبَدًا.

اللهمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصارِهِ وَأَعْوانِهِ وَالذَّابِّينَ عَنْهُ وَالمُسارِعِينَ إِلَيْهِ فِي قَضاء حَوائِجِهِ وَالمُمْتَثِلِينَ لاَوامِرِهِ وَالمُحامِينَ عَنْهُ وَالسَّابِقِينَ إِلى إِرادَتِهِ وَالمُسْتَشْهَدِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ.

[1] انظر: الأمالي، الشيخ الصدوق، ص253؛ الكافي، الشيخ الكليني، ج1، ص534.

[2] انظر: الأمالي، الشيخ الصدوق، ص253؛ كفاية الأثر، الخزّاز القمّيّ، ص29.

[3] الاحتجاج، الشيخ الطبرسيّ، ج2، ص323.



اللهمَّ إِنْ حالَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ المَوْتُ الَّذِي جَعَلْتَهُ عَلى عِبادِكَ حَتْما مَقْضِيّا فَأَخْرِجْنِي مِنْ قَبْرِي مُؤْتَزِرًا كَفَنِي شاهِرًا سَيْفِي مُجَرِّدًا قَناتِي مُلَبِّيا دَعْوَةَ الدَّاعِي فِي الحاضِرِ وَالبادِي.

اللهمَّ أَرِنِي الطَّلْعَةَ الرَّشِيدَةَ وَالغُرَّةَ الحَمِيدَةَ وَاكْحُلْ ناظِرِي بِنَظْرَةٍ مِنِّي إِلَيْهِ وَعَجِّلْ فَرَجَهُ وَسَهِّلْ مَخْرَجَهُ...)[1].

كما أنّ الله عزّ وجلّ لا يقبل من المسلم صلاة ولا صيامًا، ولا حجًّا ولا زكاة، ولا فرضًا ولا جهادًا، دون معرفة الإمام عليه السلام والبيعة له؛ لأنّ قبول هذه الأعمال وكمالها منوط بالإيمان به عليه السلام ومعرفته، إذ يُفترض أنّ من لوازم معرفة الإمام عليه السلام أن يتولّد عند الإنسان باعث نفسيّ لأداء الفروض الشرعيّة الإسلاميّة، وباعث عَمليّ للتحرّك نحو ذلك؛ اقتداء به عليه السلام والتمسّك والسير على نهجه القويم، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: ألا وإنّ لِكلّ مأموم إمامًا يقتدي به، ويستضيء بنور علمه)[2]، والالتزام بمساره الثابت بدعوته إلى الله تعالى وما يلازمها، والتمسّك بتطبيق ما بلّغ به الإمام عليه السلام وآباؤه الطاهرون، من الأوامر والنواهي على أرض الواقع، والتسليم المطلق له، والبحث عن مراده ورضاه، فيما يحبّ ويكره والعمل به؛ لأنّه عليه السلام ظلّ الله في الأرض، وأنَّه الطريق الأبلج والحجّة الإلهيّة على الناس؛ وذلك بتتبّع الأخبار والمرويّات التي تحكي عن أقوال الإمام عليه السلام وسيرته وأحواله، وعن آبائه الطاهرين عليهم السلام، فهذا جزء من أداء حقّ الإمام المهديّ عليه السلام.

لا أن يكون معنى الاقتداء به عليه السلام مجرّد لقلقة لسان وتباهٍ بالكلام، وحكاية أمانٍ ورغبات، خالية من أيّ أثر حقيقيّ على أرض الواقع، ولا تأثير لها في سلوك الشخص ولا مسيرته مع الله عزّ وجلّ ولا في المجتمع.

ومن أبرز توجيهاته عجّل الله تعالى فرجه الشريف رفض كلّ مدّعٍ للسفارة والنيابة الخاصّة عنه واللقاء به.

والتمسّك بالعلماء الأعلام الورعين الأتقياء، الذين بهم يُحفظ الدين والمذهب،

[1] المزار، ابن المشهديّ، ص664.

[2] نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج3، ص70.

ويُصان الإنسان، ويُحفظ من الفتنة والضلالة، وسوء العمل والمنقلب.

فطريق معرفة الإمام المهديّ عليه السلام، هو طريق لمعرفة الله تعالى والالتزام بحدوده وأحكامه.

- انتظار الإمام المهديّ عليه السلام

كما أنّ من أهمّ حقوق معرفة الإمام عليه السلام التي في ذّمة المسلم والإيمان به شخصًا ووجودًا هو انتظار الفرج بخروجه المحتوم والنصر على الظالمين والدعاء له بذلك.

وقد رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ أفضل أعمال أمّتي انتظار الفرج)[1].

وقال الإمام الكاظم عليه السلام: أفضل العبادة بعد المعرفة انتظار الفرج)[2].

وقال الإمام الجواد عليه السلام : أفضل أعمال شيعتنا انتظار الفرج)[3].

بل ورد أنَّه أفضل الجهاد، كما قال صلى الله عليه وآله: أفضل جهاد أمّتي انتظار الفرج)[4].

كما يستحبّ كثرة الدعاء له بالفرج، فقد رُوي عنه عجّل الله تعالى فرجه الشـريف: أكثروا الدعاء بتعجيل الفرج فإِنّ ذلك فَرَجَكم)[5].

وأنّ على الشيعة أن يكونوا من الثابتين الصابرين، فلا يأخذهم اليأس ولا الملل من طول الانتظار، فإِنّ هذا الأمر لا يأتي إلاّ بعد يأس(إياس).

لا والله، لا يأتيكم حتّى تميّزوا.

لا والله، لا يأتيكم حتى تمُحّصوا.

---

[1] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 644.

[2] تحف العقول، ابن شعبة، ص403.

[3] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 377.

[4] تحف العقول، ابن شعبة، ص37.

[5] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 485.

ولا والله، لا يأتيكم حتى يشقى من شقي، ويسعد من سعد)[1].

فهنيئًا للثابتين المُسلِّمين لانتظاره، فإنّ أفضل العبادة انتظار الفرج.

ـ الانتظار أفضل العبادة، وأفضل أعمال الأمّة ؟

وربما يتساءل بعض الناس أنّه كيف يكون انتظار الفرج أفضل العبادة، بل أفضل الجهاد، بل أنّه أفضل أعمال الأمّة، وما هو الوجه في ذلك؟

فهل انتظار الفرج أفضل من الصلاة التي هي:عمود الدين إن قُبلت قُبل ما سواها وإنْ ردّت ردّ ما سواها)[2] كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وهل انتظار الفرج أفضل من الصيام؟ الذي قال فيه المولى عز وجل في الحديث القدسيّ: (الصوم لي وأنا أجزي به)[3].

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الصوم جُنّة من النار)[4].

وهل انتظار الفرج أفضل من الحجّ الذي من تركه كفر، كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِين** ﴾ [5]؟!

وهل انتظار الفرج أفضل من الجهاد في سبيل الله عزّ وجلّ؟ الذي فيه بذل النفس في سبيل الله تعالى، وقيل: الجود بالنفس غاية الجود، وقال فيه عز اسمه: ﴿**الَّذِينَ آَمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ الله بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ الله وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ۞ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ ۞ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ الله**

[1] انظر:الكافي، الشيخ الكليني، ج1،ص370؛ كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص346.

[2] مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشاني، ج1، ص11.

[3] التهذيب، الشيخ الطوسي، ج4، ص152.

[4] الكافي الشيخ الكليني، ج4، ص62.

[5] سورة آل عمران/ آية 97.

عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [1]، وغير ذلك من العبادات؟.

أقول: نعم، إنّ انتظار الفرج أفضل من كلّ العبادات بعد معرفة الله عزّ وجلّ؛ لأنّ أساس مفهوم الانتظار وملاكه هو التسليم النفسيّ المطلق للإيمان بالغيب بعد معرفة الله تعالى، الذي هو من أجَلّ المقامات وأسماها في الدين، والانقياد لما رسمه المولى عزّ وجلّ لإنقاذ البشريّة والتعبّد به.

قال تعالى: **(الم ۞ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۞ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾** [2]، ومن الإيمان بالغيب ما قد يشكّك به بعض الناس ويراه أمرًا لا وجود له أو أنّه خرافة، هو وجود الإمام المهديّ عليه السلام، وأنّه حيٌّ يُرزق وغائب مستور عن الأنظار؛ وذلك بأمر الله عزّ وجلّ، كغياب السيّد المسيح والخضر عليهما السلام، وكاختفاء إبليس لعنه الله منذ خلق آدم عليه السلام، وطول أعمارهم، فمن يشكّك بقدرة الله تعالى في حياة المهديّ عليه السلام لا بدّ أن يشكّك بقدرته هناك أيضًا، ومن يؤمن بقدرة الله تعالى بطول حياة عيسى والخضر عليهما السلام يقتضي أن يؤمن بقدرته هنا؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد.

فإنّه بهذا التسليم النفسيّ المطلق يتحقّق كمال الطاعة وغاية الانقياد والخضوع له عزّ وجلّ وما يستتبع ذلك من انتظار الفرج بظهور المنتظرعجّل الله تعالى فرجه الشريف، والإيمان به كحقيقة ثابتة مسلّمة نابعة عن التسليم الروحيّ والإيمان الراسخ لما بَشّر به رسول الله صلى الله عليه وآله وهو الذي ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [3]، وتبعه بالبشارة أهل بيته الأطهار عليهم السلام الذي تواتر فيهم قول رسول الله صلى الله عليه وآله:

إنيّ تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر؛ كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتى يَرِدا عليّ الحوض)[4].

---

[1] سورة التوبة/آية 20-22.

[2] سورة البقرة/آية 1-3.

[3] سورة النجم/آية 3-4.

[4] مسند أحمد، ابن حنبل، ج3، ص14، كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص234.

فإنّ هذا التسليم الروحيّ المطلق في أمر غيبيّ كانتظار فرج قائم آل محمّد عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وهو لا يعلم متى، وأين، وكيف تكون الخاتمة يدلّ على صدق الإيمان، وكمال الطاعة، والانقطاع التامّ إلى الحقّ عزّ وجلّ والتسليم بما أنزله على نبيه المصطفى صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وآله وبَشّر به.

إنّ هذا التسليم الروحيّ والإنقطاع التامّ لله عز وجلّ في قضيّة انتظار الفرج وما لها من الأهمّيّة المعنويّة والمادّيّة التي مرّ ذكرها في جملة من الأحاديث- وأنّها:(أفضل العبادة)، و(أفضل أعمال الأمّة)- ليس بغريب عن حقيقة الدين ولا عديمة النظير في الشريعة الإسلاميّة، بل ورد فيها أنّ الدعاء بقلب حاضر وتسليم كامل هو: (مخّ العبادة)، بل (أفضل العبادة)؛ لأنّه يعبرّ عن تمام الانقطاع لله تعالى أيضًا، والتسليم الروحيّ المطلق له عزّ وجلّ بالقضاء واستجابة الدعاء والقدرة على ذلك.

فقد روي عن رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أنه قال:(الدعاء مخّ العبادة)[1].

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ الله تعالى يقول: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ**﴾ [2].

قال: هو الدعاء، وأفضل العبادة الدعاء.

قلت:﴿**إِنَّ إِبْراهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ**﴾ [3].

قال: الأوّاه هو الدَعّاء[4].

وعن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه سأله عن رجلين قام أحدهما يصلّي حتى أصبح، والآخر جالس يدعو أيّهما أفضل؟

---

[1] الدعوات، الراونديّ، ص19.

[2] سورة غافر / آية 60.

[3] سورة التوبة / آية 114.

[4] الكافي، الشيخ الكليني، ج2، ص466.



قال: الدَعّاء أفضل)[1].

وعن ابن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلين افتتحا الصلاة في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن، فكانت تلاوته أكثر من دعائه، ودعا هذا أكثر فكان دعاؤه أكثر من تلاوته، ثمّ انصرفا في ساعة واحدة أيّهما أفضل؟

قال: كلّ فيه فضل، كلّه حسن.

قلت: إنّي قد علمت أنّ كلاًّ حسن، وأنّ كلاًّ فيه فضل.

فقال: الدعاء أفضل، أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿**وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ**﴾ [2].

هي والله العبادة، هي والله أفضل، هي والله أفضل.

أليست هي العبادة، هي والله العبادة، هي والله العبادة.

أليست هي أشدّهن، هي والله أشدّهن، هي والله أشدّهن)[3].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام:

أحبّ الأعمال إلى الله تعالى في الأرض الدعاء... قال: وكان أمير المؤمنين عليه السلام رجلاً دَعّاءً)[4].

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الدعاء سلاح المؤمن، وعمود الدين، ونور السماوات والأرض)[5]. وغيرها كثير.

فالدعاء والتوجّه إلى الله عزّ وجلّ ينمّ عن كمال الانقطاع إلى الله تعالى والتسليم

[1] التهذيب، الشيخ الطوسّي، ج4، ص231.

[2] سورة غافر/آية 60.

[3] التهذيب، الشيخ الطوسي، ج2، ص104.

[4] الكافي، الشيخ الكليني، ج2، ص467-468.

[5] الكافي، الشيخ الكليني، ج2، ص468.

المطلق له، والإيمان بالغيب والقدرة على الاستجابة وقضاء الحوائج، وهذا قد لا يتأتّى في العبادات الأخرى كالصلاة والصيام ونحوها.

فقد رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (لا تغترّوا بصلاتهم ولا بصيامهم، فإنّ الرجل ربما لهج بالصلاة والصوم حتّى لو تركه استوحش، ولكن اختبروهم عند صدق الحديث وأداء الأمانة)[1].

هكذا قد تكون عبادات بعض الناس كعادة قد اعتادوها، فإذا تركوها استوحش ذلك، فإنّه قد يؤدّيها وفكره لاهٍ عنها، مشغول بأمور الدنيا، وأنّها لا تغيّر في نفسه شيئًا، وليس لها أثر في استقامة سلوكه.

ولكن إذا ضاقت عليه الأمور وانقطعت به السبل وعظمت عليه الشدّة توجّه بالدعاء إلى بارئ السماوات والأرض، والتجأ إليه وانقطع له، مسلِّمًا أمره بين يدي رحمته عزّ وجلّ، مخلِصًا بقوله ودعائه، مؤمنًا بالإجابة، موقنًا بالخلاص وحلول الفرج، عارفًا أنّه لا مفرّ منه إلاّ إليه.

وهذا المعنى نفسه جارٍ أيضًا في (انتظار الفرج)، فإنّه من عرى الإيمان الراسخ والتسليم النفسيّ المطلق للأمر الإلهيّ الغيبيّ بخروج المنتظر الموعود؛ لانقاذ البشريّة من الظلم والطغيان، وهذا التسليم التامّ والانقطاع الكليّ يدلّ على صدق الإيمان بالله عزّ وجلّ وعمق تعلّق العبد بربّه، والتصديق بما جاء به نبيه المصطفى صلى الله عليه وآله، وقوّة الإيمان بانتظار ما أعدّه المولى عزّ وجلّ للمؤمنين من الفرج بخروج قائم آل محمّد.

فإذًا بين الدعاء وانتظار الفرج وحْدةٌ في الملاك، وكذا بالفضل والمنزلة ونحو ذلك؛ لأنّ كليهما من سنخ واحد في كمال الانقطاع لله عزّ وجلّ والتسليم له والتصديق بما وَعَدَ وأعدَّ، فطريقهما واحد وفضلهما متساوٍ، حيث النظر يكون لمفاد الملاك، وليس بالضرورة أن يكون النظر لماهيّة الفعل الخارجيّ.

[1] الكافي - الشيخ الكليني ج2 ص 104.



فقد يكون ثمّة فعل يسير في نظر الناس، بل وحقير، ولكن يحمل بين ثناياه الأثر العظيم عند المولى عزّ وجلّ، لما فيه من كمال الانقطاع والتسليم له عزّ وجلّ.

- انتظار الفرج مفهوم شامل

ومن رسالة للإمام الحسن العسكريّ عليه السلام إلى والد الشيخ الصدوق رضوان الله تعالى عليه، جاء فيها:

(وعليك بالصبر وانتظار الفرج، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: (أفضل أعمال أمّتي انتظار الفرج)، ولا يزال شيعتنا في حزن حتى يظهر ولدي الذي بشّر به النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه يملأ الأرض عدلاً وقسطًا، كما مُلأت جورًا وظلمًا، فاصبر)[1].

هذا، وحيث إنَّ مفهوم انتظار الفرج مفهوم عامّ شامل كما يظهر في قول رسول الله صلى الله عليه وآله، من حيث إنّ عدم ذكر المتعلّق يُستفاد منه العموم والإطلاق كما قرّره الأصوليّون، فيشمل انتظار الفرج الخلاص من كلّ ظلم وطغيان، ورفع كلّ حاجة وشدّة، ودفع كلّ ألم ومصيبة، مع التسليم الروحيّ المطلق لقدرة الله تعالى على كشف ذلك.

إلا أَنَّ أبرز مصاديق انتظار الفرج وأظهرها يتمثّل بالمعنى الخاصّ في انتظار فرج الأمّة بظهور المنتظر الموعود من آل محمّد عجّل الله تعالى فرجه الشريف وخروج الإمام المهديّ عليه السلام، الذي به يكون فَرَج العَالم مِنْ المحرومين والمضطهدين والمستضعفين، وذلك بإقامة دولة العَدل الإلهيّة على الأرض، حيث العدل والمساواة بين البشر ورفع الظلم والجور، فإنّه ميزان السماء.

هذا، ولا يُشْكَل بأنّ رواية الإمام العسكريّ عليه السلام تخصّص هذا العموم والإطلاق لمفهوم الانتظار الوارد في قول رسول الله صلى الله عليه وآله، بانتظار فرَج قائم آل محمّد عجّل الله فرَجَه الشريف وظهوره دون غيره من الأمور الأخرى.

أقول: إنّ التخصيص غير واضح من سياق الرواية، حيث أمره عليه السلام بالصبر وانتظار

[1] مناقب آل أبي طالب، ابن شهرآشوب، ج3، ص 527.

الفرج الإلهيّ، مستشهدًا بإطلاق وعموم قول جدّه رسول الله ﷺ: (أفضل أعمال أمّتي انتظار الفرج)، القائم على التسليم لله عزّ وجلّ والانقطاع له، وعدم ذكره ﷺ للمتعلّق يفيد الإطلاق والعموم، وكذا ما ورد عن الأئمّة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام في ذلك، إلّا ما صرّحوا به.

نعم، ذكر انتظار فرج قائم آل محمّد، وفرَج شيعتهم بظهوره ونحو ذلك في الروايات يكون من باب التطبيق والمثال وبيان أظهر المصاديق وأبرزها لهذا العموم والإطلاق في انتظار الفرج، وذلك بانتظار قيام القائم، لا تخصيص وحصر مفهوم انتظار الفرج من الله تعالى بظهور القائم المهديّ فقط.

وخير دليل على ذلك هو الوجدان الإنسانيّ، فإنّ كلّ إنسان يطلب الفرَج دائمًا لحاجة ما، أو في قضيّة معيّنة، أو قضايا أخرى مختلفة، فيفزع إلى الله تعالى ويلتجئ إليه في رفعها وقضائها وينتظر منه الفرج.

وعلى الموالي الشيعيّ إضافة لذلك، أن لا يغفل عن حاجته الكبرى ذات الأهمّيّة العظمى التي فيها إنقاذ الأمّة من الظلم والطغيان بانتظار ظهور القائم المنتظر عليه السلام والدعاء له بتعجيل فرجه الشريف.

ولذلك على الإنسان أن لا يقطع أمله بالله تعالى في كل شيء وينتظر منه الفرَج في كلّ حين وبعد كلّ شدّة تعصف به، فإنّ بعد العسر يسرًا، مع كمال التسليم والانقطاع؛ حيث إنّه القادر المطلق على إنقاذ ما يمرّ به الإنسان من المصائب والعوارض والمحن التي تكدّر معاشه وحياته واستقراره، فالصبر مفتاح الفرَج.

وعليه، فالأقوى أنّ الإمام العسكريّ عليه السلام قد أنزل كلامه على الرواية لبيان أظهر المصاديق من هذا الإطلاق والعموم لانتظار الفرَج وأبرزها، ألا وهو انتظار فرَج قائم آل محمّد.

ولا يقال: كيف يتساوى عِظم انتظار الفرَج الذي به إنقاذ الأمّة والبشـريّة بخروج المنتظر



عجّل الله تعالى فرجه الشريف مع انتظار الفرج لخصوص القضايا الشخصيّة والحاجات الآنيّة والمصائب اليسيرة للإنسان- كما قد يتوهّم بعض-، حيث يُستفاد ذلك من القول بعموم مفهوم انتظار الفرَج وإطلاقه.

وعليه، فلا بدّ أن يخصّص مفهوم انتظار الفرج في عموم هذه الروايات الواردة عن رسول الله والأئمّة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين بالنظر إلى خصوص انتظار فرَج قائم آل محمّد عجّل الله تعالى فرَجَه الشريف فقط؛ لأهمّيّته وعظم شأنه وجلالة حدثه، ولا يشمل غيره من الأمور العاديّة الدنيويّة ولا الشخصيّة؟

أقول: إنّ الدعاء والتسليم والانقطاع للمولى عزّ وجلّ لا يفرق عند المولى عزّ وجلّ بين شأن قليل وشأن كبير، بل الله تعالى يُريد من العبد التسليم المطلق إليه والانقطاع له بالدعاء والعمل، سواء أكان ذا شأن قليل وحاجة يسيرة أم كان ذا شأن عظيم وحاجة مهمّة، بل المولى عزّ وجلّ يبغض ترك الدعاء له والتهاون بالانقطاع إليه؛ استصغارًا للحاجة واستخفافًا بها.

فقد رُوي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إنّ الله يحبّ العبد أن يطلب إليه في الجرم العظيم، ويبغض العبد أن يستخفّ بالجرم اليسير[1].

وفي الحديث القدسيّ: يا موسى، اسألني كلّ ما تحتاج إليه، حتى علف شاتك، وملح عجينك[2].

وعن الباقر عليه السلام قال: ولا تحقّروا صغيراً من حوائجكم، فإنّ أحبّ المؤمنين إلى الله تعالى أسألهم[3].

وعن سيف التمّار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالدعاء، فإنّكم لا تتقرّبون بمثله، ولا تتركوا صغيرة لصغرها أن تسألوها، فإنّ صاحب الصغائر هو صاحب

[1] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج2، ص427؛ المحاسن، البرقي، ج1، ص293.

[2] هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة، الحرّ العامليّ، ج3، ص100؛ مستدرك الوسائل، الميرزا النوريّ، ج5، ص172.

[3] مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسيّ، ص317؛ مستدرك الوسائل، الميرزا النوريّ، ج5، ص172.

الكبائر[1].

وعن النبيّ ﷺ أنّه قال: اسألوا الله عزّ وجلّ ما بدا لكم من حوائجكم، حتى شِسْع النعل، فإنّه إن لم ييسّره لم يتيسّر[2].

وقال ﷺ: ليسأل أحدكم ربّه حاجته كلّها، حتّى يسأله شِسع نعله إذا انقطع[3].

وعن رسول الله ﷺ: ليكونُ لأحدكم الحاجة، فليطلبها من الله تعالى، حتى لو انقطع شِسع نعل أحد، يستعين بالله في إصلاحه[4].

وغيرها من الروايات الكثيرة الدالّة على عدم الفرق عند الله عز ّوجلّ في سؤاله الحاجة الصغيرة أو الحاجة العظيمة، وأنّ الله عزّ وجلّ لا ينظر إلى حجم الحاجة وأهمّيّتها، وإنّما ينظر إلى كمال الانقطاع إليه ومطلق التسليم له في الأمور، سواء أكان عظيمها أم حقيرها، واللجوء إليه في جميع الشؤون، وأن مفهوم انتظار الفرَج مطلقًا من نفس هذا السنخ، وملاكهما واحد.

هذا، ومن أهمّ مصاديق انتظار الفرَج من المولى عزّ وجلّ هو انتظار فرَج قائم آل محمَد عجَل الله تعالى فرجه بظهوره ونصره؛ لإنقاذ البشريّة من الظلم والاستبداد ونشر العدل والإحسان، والتسليم بذلك والدعاء له، (فإنّ صاحب الصغائر هو صاحب الكبائر) كما قال الإمام الصادق عليه السلام.

فتنبّه ولا تغفل، فيدفعك توهمك وعنادك إلى حصر رحمة الله تعالى وفضل الدعاء وانتظار الفرَج في خصوص الأمور العظيمة، (ولا تحقّروا صغيراً من حوائجكم، فإنّ أحبّ

[1] بحار الأنوار، العلاّمة المجلسّي، ج90، ص293-294؛ مستدرك الوسائل، الميرزا النوريّ، ج5، ص172.

[2] مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسّي، ص270، بحار الأنوار، العلاّمة المجلسّي، ج90، ص295.

[3] مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسّي، ص270؛ بحار الأنوار، العلاّمة المجلسّي، ج90، ص295؛ مستدرك الوسائل، الميرزا النوريّ، ج5، ص172.

[4] جامع أحاديث الشيعة، السيّد البروجرديّ، ج15، ص 200؛ مستدرك الوسائل، الميرزا النوريّ، ج5، ص172.

المؤمنين إلى الله تعالى أسألهم)، ولو كان في (علف شاتك)، أو تسأله عزّ وجلّ (عن شسع نعلك إذا انقطع)، وحتى تصل لأعظم الشؤون والأمور من الحياة، كانتظار فرَج قائم آل محمّد عجّل الله فرَجه الشريف والتسليم لذلك، والدعاء بتعجيل فرَجِه الشريف للخلاص من الظلم والظالمين.

وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وآله رجلًا يقول: اللهمّ ارحم محمّدًا وارحمني معه، ولا ترحم أحدًا غيرنا.

فقال له صلى الله عليه وآله: (يا هذا ضيّقت واسعًا)[1].

فإنّ رحمة الله عظيمة وفرَجه كبير لا يُحدّ، فلا تضيّقنّه في أمر واحد، ولا تحجّم رحمته الواسعة.

- موعد الظهور

وأمّا موعد ظهور الفرَج بظهور قائم آل محمّد عجّل الله فرَجه الشريف، فإنَّه موكول إلى أمر الله تعالى وحده، وكلّ من حدّد زمن الظهور ووقت خروج القائم، فهو مدّع كاذب لا محالة، فقد رُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: كذب الوقّاتون، كذب الوقّاتون، كذب الوقّاتون)[2].

وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام إذ دخل عليه مهزم، فقال له: جعلت فداك، أخبرني عن هذا الأمر الذي ننتظر، متى هو؟

فقال: (يا مهزم كذب الوقّاتون، وهلك المُستعجلون، ونجا المُسَلِمون)[3].

فيجب علينا ردع الوقّاتين وعدم الاستماع لهم وترك تصديقهم.

وأن لا نكون من المستعجلين فنلهث وراء كلّ مدع للمهدويّة والسفارة بلا وعي ولا

[1] في ظلال نهج البلاغة، الشيخ محمّد جواد مغنيّة، ج1، ص456.

[2] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص368.

[3] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص368.

دراية، فيُمحق أجرنا ويضيع ديننا بذلك.

فإنّ النجاة النجاة للمُسَلِمين لأمر الله وقضائه ومشيئته واختياره ليوم الظهور المبارك، فإنّه قد رُوي عن المفضّل بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إيّاكم والتنويه- أي: التشهير- أما والله ليغيبنّ إمامكم سنينًا من دهركم ولتمحصّنّ حتّى يقال: مات، قتل، هلك، بأيّ وادٍ سلك؟

ولتدمعنّ عليه عيون المؤمنين، ولتكفأنّ كما تُكفأ السفن في أمواج البحر، فلا ينجو إلّا من أخذ الله ميثاقه، وكتب في قلبه الإيمان، وأيّده بروح منه.

ولتُرفعَنّ اثنتا عشرة راية مشتبهة، لا يُدرى أيٌّ من أيٍّ!.

قال: فبكيت، ثم قلت: فكيف نصنع؟

قال: فنظر إلى شمس داخلة في الصفة، فقال: يا أبا عبد الله ترى هذه الشمس؟ قلت: نعم.

فقال: والله، لأمرنا أبين من هذه الشمس[1].

ـ فضل الانتظار

هذا، وتجد من الروايات في فضل انتظار فرَج قائم آل محمّد عجّل الله تعالى فرَجه، والحثّ على ذلك الشيء الكثير، وقد أعدّ الله تعالى للمنتظرين الصادقين المقام الرفيع والأجر العظيم؛ لثبات نفوسهم واطمئنانهم بخروجه ونصره على الظالمين ولو بعد حين، بما أعطاهم الله تعالى من العقول والأفهام والمعرفة ما صارت به غيبته عليه السلام عندهم بمنزلة المشاهدة واليقين في نفوسهم، ومن هذه الروايات:

ما رُويَ عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: من مات منكم وهو منتظر لهذا الأمر كمن هو مع القائم في فسطاطه.

[1] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج1، ص336.



قال: ثمّ مكث هنيئة ثم قال: لا بل كمن قارع معه بسيفه.

ثم قال: لا والله، إلّا كمن استشهد مع رسول الله صلّى الله عليه وآله[1].

وقد سألَ سائل الإمام الباقر عليه السلام: أخبرني بدينك الذي تدين الله تعالى به أنت وأهل بيتك؛ لأدين الله تعالى به؟

قال عليه السلام: إن كنت أقصرت الخطبة فقد أعظمت المسألة، والله لأعطينّك ديني ودين آبائي الذي ندين الله تعالى به:

شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، والولاية لولينا، والبراءة من عدوّنا، والتسليم لأمرنا، وانتظار قائمنا، والاجتهاد والورع)[2].

ورُوي عن الإمام زين العابدين عليه السلام:

(أنّ أهل زمان غيبته، القائلون بإمامته، المنتظرون لظهوره، أفضل أهل كلّ زمان؛ لأنّ الله تعالى ذكره أعطاهم من العقول والأفهام والمعرفة ما صارت به الغيبة عندهم بمنزلة المشاهدة، وجعلهم في ذلك الزمان بمنزلة المجاهدين بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله بالسيف، أولئك المخلصون حقًّا، وشيعتنا صدقًا، والدعاة إلى دين الله سرًا وجهرًا)[3].

وقال عليه السلام: (انتظار الفرَج من أعظم الفرَج)[4].

وغير ذلك كثير من الروايات الحاثّة على انتظار الفرَج لقائم آل محمّد عليه السلام، حيث إنّه أظهرُ مصاديق انتظار الفرَج الإلهيَ، وقد اقتصرنا على هذه الروايات رومًا للاختصار.

فإنّ مضمون هذه الروايات وغيرها تؤكّد وتدلّل على القناعة التامّة بجدارة الحلّ الإسلاميّ كمنهج عبادة وحياة لقيادة العَالم، بقيادة الإمام المنتظر مهديّ هذه الأمّة عليه السلام،

[1] المحاسن، البرقيّ، ج1، ص174.

[2] الكافي، الشيخ الكلينيّ، ج2، ص21-22.

[3] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 320.

[4] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 320.

وقدرته في حَلِّ مشاكل هذا العَالم بما تتهيّأ له من الظروف والإمكانات والرجال، ليفتح أبواب العدالة والسعادة للعَالم أجمع.

- مفهوم الانتظار

إنّ عمليّة الانتظار هي: استراتيجيَّة إلهيّة وتخطيط سماويّ بآليّة عِباديّة لبناء الإنسان وتكامله، والوصول به نحو تكامل الذات والروح، مُقدّمة للارتقاء به نحو بذل الجهد والاجتهاد على مستوى التطبيق العمليّ، والسعي لبناء الهدف المنشود لإقامة دولة العدل الإلهيّة بالاستعداد وتهيئة النفس- بعد الإيمان بالإمام عليه السلام ومعرفته- سلوكًا عمليًّا، واقعيًّا فعليًّا، لا على مستوى النظريّة ولقلقة اللِّسان فقط.

بل الوصول إلى كلّ ما يبعث في الإنسان روح المسؤوليّة، ويوقظ فيه روح العقل، ويفتح طاقات الإنسان الكامنة في السعي لإقامة دولة العدل الإلهيّ، فتكون المسؤوليّة أكبر والتَّهيُّؤُ لذلك أعظم، ولا يأخذه اليأس إلى ذلك.

بل لا بدّ أن تكون قِيَم الثبات والصمود والصبر والإيمان راسخة في النفس مهما طال الأمد وقست القلوب وكَثُرَ المشكّكون.

هذا، وقد بنى ركيزة الانتظار ومَهَّدَ لها رسول الله صلى الله عليه وآله، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، حتى أرسى عجّل الله تعالى فرَجه الشريف دعائمها بعد غيبته الكبرى، كمسار استراتيجيًّ لشيعته؛ لكي لا يُنسى ذكره، ولا يُهمل أثره في نفوس شيعته ومواليه.

- مقوّمات الانتظار

ثمّة كثير من العناصر التي تُعد من مقوّمات الانتظار الحقيقيّ التي تبني روح الإنسان المؤمن، وتتكامل بها شخصيّته، وتقوى صلته بإمامه وتواصله معه، منها:

الاستعداد التامّ والتَّهيُّؤُ العمليّ لانتظار الفرج صباحًا ومساء، والجِدّ في الانتظار وعدم

التغافل، ولا يكون مجرّد لقلقة لسان وأحاديث عابرة.

إِستحبابُ كثرة الدعاء للإمام المهديّ عليه السلام بالفرج، فإنّ أعظم الفَرج هو انتظار الفرج، والتصدّق عنه عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

الصبر على الانتظار وعدم اليأس من ذلك مهما مَرَّت المصاعب والأحداث، وتطاولت الأيام والدهور، فعن أبي بصير قال: قال الصادق عليه السلام: طوبى لمن تمسّك بأمرنا في غيبة قائمنا، فلم يزغ قلبه بعد الهداية)[1].

التورّع عن محارم الله تعالى، والتمسّك بنهج أهل البيت عليهم السلام، والتزيّن بمحاسن الأخلاق، قال الإمام الباقر عليه السلام:

لِيَعنْ قويّكم ضعيفكم، ولِيعطف غنيّكم على فقيركم، ولينصح الرجل أخاه كنصيحته لِنفسه، واكتموا أسرارنا، ولا تحملوا الناس على أعناقنا، وانظروا أمرنا وما جاءكم عنّا، فإن وجدتموه للقرآن موافقًا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقًا فردّوه، وإن اشتبه الأمر عليكم فيه فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شُرح لنا، وإذا كنتم كما أوصيناكم، لم تعدوا إلى غيره، فمات منكم ميّت قبل أن يخرج قائمنا كان شهيدًا، ومن أدرك منكم قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين، ومن قتل بين يديه عدوًّا لنا كان له أجر عشرين شهيدًا)[2].

تحصين قواعد الشيعة وتثقيفها ورعايتها بالمعرفة بما يدفع عنهم آراء المتخرّصين في إلقاء الشبهات والتشكيك بالإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف وعقائدهم.

التمسّك بولاية أهل البيت عليهم السلام والبراءة من أعدائهم والثبات على ذلك، وأن لا يكون متردّدًا مضطربًا شاكًّا.

ومن معاني التمسّك بولايتهم معرفتهم بأنّهم اثنا عشر إمامًا وخليفة، أوّلهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وآخرهم المهديّ القائم محمّد بن الحسن العسكريّ عليهم السلام، الذي

---

[1] كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص 358.

[2] الأمالي، الشيخ الطوسّي، ص232.



بخروجه يتمّ الفرَج، والإيمان بعقيدة المهديّ المنتظر، وغيرها.

أن لا يكون انتظار الإمام القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف انتظار الكسالى والخاملين.

أن لا يكون انتظاره انتظار المتفرّج الذي لا يهمّه شيء، ولا يعنيه من الأمر إلّا نفعه الشخصـيّ الآنيّ.

أن لا يكون انتظاره انتظار اتكال، بل يجب أن يكون انتظار توكّل واستعداد وبناء.

فإنَّ أمثال هؤلاء الخاملين والاتّكاليّين عليهم أن يبحثوا لهم عن ساحة بعيدة عن منهج أهل البيت عليهم السلام ولينتفعوا في حياتهم بغيرهم لا بهم عليهم السلام.

وقال تعالى: ﴿**وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ ۞ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ**﴾[1].

فإِنَّ المؤمن المنتظر حقًّا هو الذي يمُهّد للنصـر، ويَستعدّ للفتح مع الإمام القائم عليه السلام، ويتجهّز لذلك اليوم فكرًا وسلوكًا وعملاً، وأن يكون مستعدًّا تمام الاستعداد لذلك الحدث، لا أن ينتظر انتظار العاطلين البطّالين؛ ليأتيه النصـر والفتح مُنحة سماويّة خالصة من دون ثمن، ودون جِدّ ولا اجتهاد، فإنّه يكون بذلك مأثومًا مطرودًا.

وبهذه المقومات يكون الترابط الروحيّ والتواصل المعنويّ قائمًا ثابتًا متماسكًا بين الشيعة الموالين وبين إمامهم عجّل الله تعالى فرَجه الشريف إلى أن يأذن الله تعالى له بالخروج، إنَّه سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم كلام ربّ العالمين.

2. الاحتجاج، الشيخ الطبرسيّ، تعليق وملاحظات السيّد محمّد باقر الخرسان/1386هـ-

[1] سورة هود/ آية 121-122.



1966م، نشـر دار النعمان للطباعة والنشـر ـ النجف الأشرف.

3. الأصول الستة عشر، عدّة محدّثين، الطبعة الثانية/ 1405هـ - 1363 ش، المطبعة مهديّة، نشر دار الشبستري للمطبوعات، قم، إيران.

4. الأمالي، الشيخ الصدوق، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم، الطبعة الأولى/1417هـ، نشـر مركز الطباعة والنشر في مؤسّسة البعثة.

5. الأمالي، الشيخ الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى/ 1414هـ ، نشـر دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم المشرفة.

6. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، تصحيح وتعليق وتقديم الحاج ميرزا حسن كوچه باغي/ 1404 - 1362 ش، مطبعة الأحمديّ،طهران، منشورات الأعلميّ، طهران.

7. تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ابن شعبة الحرّاني، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاريّ، الطبعة الثانية/ 1404 هـ- 1363ش، نشـر مؤسّسة النشـر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

8. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسيّ، تحقيق وتعليق السيّد حسن الموسويّ الخرسان، الطبعة الرابعة/ 1365ش، المطبعة خورشيد، نشر دار الكتب الإسلاميّة – طهران.

9. جامع أحاديث الشيعة- السيّد البروجرديّ/1415هـ- 1373ش، المطبعة المهر، قم، الناشـر المؤلف.

10. الدعوات (سلوة الحزين)، قطب الدين الراونديّ، تحقيق مدرسة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، الطبعة الأولى/ 1407هـ، المطبعة أمير، قم، نشر مدرسة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم.

11. صحيح مسلم، مسلم النيسابوريّ، نشـر دار الفكر، بيروت لبنان.

12. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، تقديم السيّد محمّد صادق بحر العلوم/ 1385هـ -

1966 م، منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها، النجف الأشرف.

13. في ظلال نهج البلاغة، محمّد جواد مغنيّة، الطبعة الأولى/ 1427هـ، مطبعة ستار، انتشارات كلمة الحقّ، قم المشرفة.

14. الكافي، الشيخ الكلينيّ، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاريّ، الطبعة الخامسة/ 1363ش، المطبعة حيدريّ، نشر دار الكتب الإسلاميّة،طهران.

15. كفاية الأثر، الخزّاز القمّيّ، تحقيق السيّد عبد اللطيف الحسينيّ الكوهكمري الخوئيّ/ 1401هـ المطبعة الخيّام، قم، انتشارات بيدار.

16. كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاريّ/ 1405هـ- 1363 ش، نشر مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة.

17. مجمع الزوائد، الهيثميّ/ 1408هـ- 1988م، نشر دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

18. المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ،/1370هـ- 1330ش، نشر دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

19. المزار، محمد بن جعفر المشهديّ، تحقيق جواد القيوميّ الأصفهانيّ الطبعة الأولى/ رمضان المبارك 1419هـ، المطبعة مؤسّسة النشر الإسلاميّ، نشر القيّوم، قم - إيران.

20. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت – لبنان.

21. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت - لبنان.

22. مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشانيّ، تحقيق السيّد مهدي الرجائيّ/ 1401هـ، مطبعة الخيّام - قم، نشر مجمع الذخائر الإسلاميّة.

23. مكارم الأخلاق، الشيخ الطبرسيّ، الطبعة السادسة/ 1392هـ- 1972م، منشورات



الشريف الرضيّ، قم المشرفة.

24. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب/1376هـ- 1956م، الناشر مطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف.

25. نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام، شرح الشيخ محمّد عبده، الطبعة الأولى/ 1412هـ - 1370 ش، المطبعة النهضة، قم، نشر دار الذخائر، قم – ايران.

26. هداية الأمّة إلى أحكام الأئمّة، الحرّ العامليّ، الطبعة الأولى/ 1412هـ، مطبعة مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة، نشر مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد – إيران.

27. الوافي، الفيض الكاشاني، تحقيق وتصحيح وتعليق والمقابلة مع الأصل: ضياء الدين الحسينيّ «العلاّمة» الأصفهانيّ، الطبعة الأولى/أوّل شوال المكرّم 1406هـ، طباعة أفست نشاط أصفهان، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامّة، أصفهان.

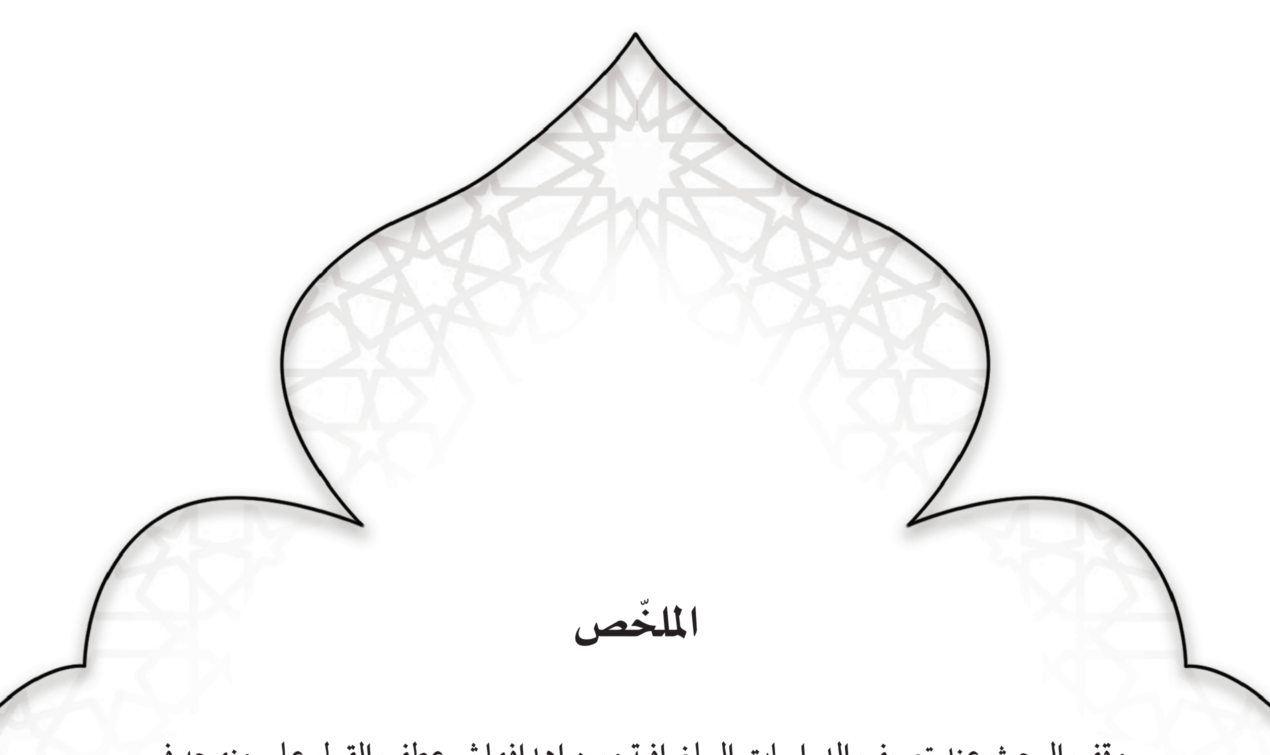
❁ ❁ ❁



التراث العقدي - للشيعة الامامية دراسة ببلغرافية من الشيخ الصدوق الى العلامة الحلي

الشيخ محمود علي سرائب*

* باحث في الفكر الاسلامي / لبنان

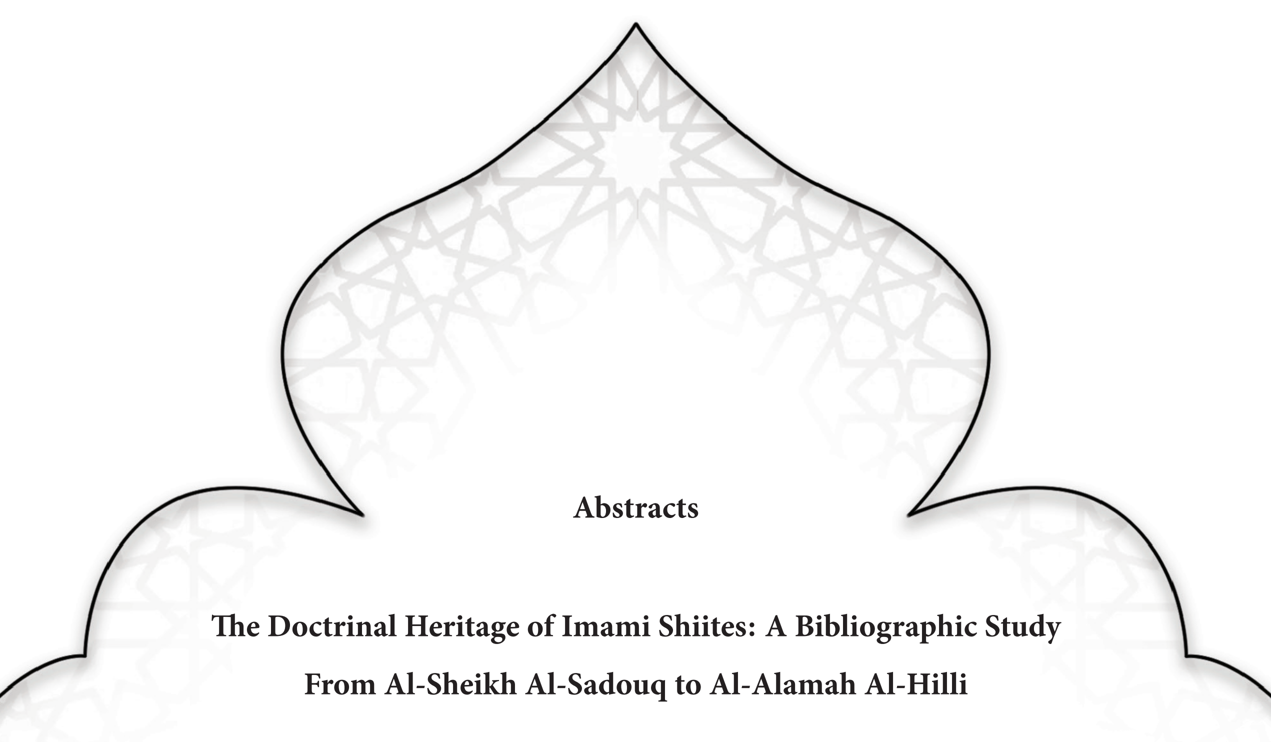


الملخّص

وقف البحث عند تعريف الدراسات الببلغرافية وبين اهدافها ثم عطف القول على منهجه في البحث الذي تناول تعريف التراث العقدي الشيعي بحسب التسلسل الزمني من خلال التعريف بالكتاب الذي يتضمن اسمه المشهور واسم مؤلفه وبيان منهج الكتاب , واهم مضامينه , شيئا من خصائصه ومميزاته، تناول البحث التقسيمات المنهجية للمراحل التأريخية لعلم الكلام فعرض مراحل التطور الهيكلي لعلم الكلام عند الشيعة الامامية وهي مرحلة التكوين ومرحلة التوسعة ومرحلة التدوين الموضوعي ثم تناول المراحل التأريخية لعلم الكلام بلحاظ المنهج المتبع من جهة الكلام العقلي والنقلي والكلام النقلي والكلام العقلي والكلام الفلسفي الى غير ذلك مبينا معالم كل منهج على وفق حقبته التاريخية مشفوعا بالنتاج الكلام لكل منهج وفي كل مرحلة .

الكلمات المفتاحية

﴿الببلوغرافية, التراث, العقدي, الشيعة الامامية, علم الكلام﴾



Abstracts

The Doctrinal Heritage of Imami Shiites: A Bibliographic Study From Al-Sheikh Al-Sadouq to Al-Alamah Al-Hilli

Sheikh Mahmood Ali Saraib

The research has endeavored to define bibliographic studies as well as highlight their main objectives. Moreover, it seeks to identify their research approach which focuses mainly on defining the Shiite doctrinal heritage chronologically. This is accomplished by means of introducing the book which includes its famous title, the name of its author, its main contents, and some of its characteristics as well as advantages.

Significantly, the research tackles the systematic divisions of the historical stages of theology. Ultimately, it displays the stages of structural development in theology for Imami Shiites. These stages are: the stage of formation, the stage of expansion, and the stage of objective codification. Then, the author discusses the historical stages of theology by noting the approach followed in terms of mental speech, translational speech, philosophical speech, etc. Accordingly, the author proceeds to indicating the features of each curriculum according to its historical period, accompanied by the results of each curriculum and at each stage.

Keywords: Bibliography; Heritage; Doctrinal; Imami Shiites; Theology

مقدّمة:

إنّ الدراسات الببليوغرافيّة، وبغضّ النظر عن تعريفها الاصطلاحيّ الدقيق، تعني علم القوائم أو الانتاج الفكريّ بشكل عامّ، فهي علم وصف الكتب والمقالات والمخطوطات والتعريف بها والتي يستعين بها الكاتب عندما يكون بصدد كتابة بحث ما.

وثمّة أنواع متعدّدة للببليوغرافية، وما يعنينا في هذه الدراسة هي الببليوغرافيّات المتخصّصة، وهي التي تهتمّ بحصر ووصف الإنتاج الفكريّ المتخصّص في موضوع معين، وتحرص هذه الببليوغرافيّات عادة على تغطية الإنتاج الفكريّ بكلّ أشكاله وعلى اختلاف لغاته، وذلك في إطار حدودها الموضوعيّة.

أهداف الدراسة الببليوغرافيّة للتراث العقديّ:

لكل دراسة ببليوغرافيّة أهداف، ومن أهداف ببلوغرافية الدراسات العقديّة:

1. حفظ الانتاج الفكريّ وتصنيفة وتوثيقه والتعريف به.

2. تعريف القرّاء على النتاج العقديّ لعلماء الإماميّة.

3. تسهيل البحث والمعرفة للباحثين في التراث العقديّ الإماميّ.

4. التعرّف على التطوّر العلميّ والمعرفيّ الذي حصل في التراث العقديّ الإماميّ ومواكبته.

منهجيّة المقال:

1. تعريف التراث العقديّ الشيعيّ حسب التسلسل الزمنيّ.

2. الاقتصار على أبرز العلماء والتعريف بأهمّ كتبهم العقديّة.

3. تقديم شخصيّة على أخرى مقصور على البعد الزمنيّ من دون دخالة حيثيّات أخرى في المقام.

4. التعريف بالكتاب يتضمّن ذكر اسمه المشهور، اسم المؤلف، بيان منهج الكتاب، وأهمّ مضامينه، وبعض مميّزاته وخصائصه.

5. اعتمدنا عرض جدول مختصر حول الكتاب صدّرنا به التعريف بالكتاب، وذلك ضمن ثلاثة عناوين تركّز على أهمّ المعلومات عن الكتاب.

التراث العقديّ الشيعيّ:

إنّ إطلالة سريعة على التراث والكتب العقديّة التي دوّنها علماء الإماميّة تكشف لنا أن بعض هؤلاء الأعلام اقتصر على تدوين المتون الاعتقادية كفتوى عقديّة أو مع شرح مختصر جدًّا لبعض المسائل العقديّة، ولم يقتصر بعضهم على المتون الفتوائيّة العقديّة، بل قام باستعراض أدلّة تفصيليّة على العقائد الإماميّة، وعليه يمكن تقسيم هذا التراث العقديّ للشيعة الإماميّة إلى قسمين:

الأول: ما تضمّن التعريف بعقائد الشيعة إجمالاً على نحو الفتوى الاعتقادية من دون استدلال، أو مع استدلال مختصر، وفي هذا القسم يمكن ذكر الكتب الآتية:

1. الاعتقاد. تأليف الشيخ الصدوق (قدس سره)

2. تصحيح الاعتقاد. تأليف الشيخ المفيد (قدس سره).

3. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. تأليف الشيخ المفيد (قدس سره).

4. جمل العلم والعمل. تأليف الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسويّ (قدس سره).

5. الاقتصاد. تأليف الشيخ الطوسي (قدس سره).

6. العقائد الجعفريّة. تأليف الشيخ الطوسي (قدس سره).

7. عقائد الإماميّة. تأليف الشيخ محمد رضا المظفر، وغيرها من الكتب.

الثاني: ما عني فيه بالاستدلال على العقائد، وهي كتب كثيرة نذكر منها:

1. الشافي. تأليف السيد المرتضى (قدس سره).

2. تلخيص الشافي. تأليف الشيخ الطوسي.

3. كتاب الألفين. تأليف العلاّمة الحليّّ (قدس سره).

4. نهج الحقّ. تأليف العلاّمة الحليّّ أيضًا، وهو الكتاب الذي ردّ عليه ابن روزبهان في كتابه الذي سمّاه: إبطال الباطل.

5. دلائل الصدق. تأليف الشيخ محمد حسن المظفر (قدس سره)، وهو ردّ على كتاب إبطال الباطل لابن روزبهان، وتعرّض بالمناسبة للردّ على ابن تيميّة في بعض المواضع.

6. حقّ اليقين في معرفة أصول الدين. تأليف السيد عبد الله شبر (قدس سره).

7. صراط الحقّ في أصول الدين. تأليف الشيخ محمد آصف المحسني المعاصر.

ونحأوّل في هذه المقالة عرض أهمّ الكتب العقديّة من الشيخ الصدوق (قدس سره) إلى العلاّمة الحليّّ (قدس سره)، على أن نستكمل البحث في مقالات أخرى؛ لأن ما كُتب بعد العلاّمة الحليّّ هو تراث علميّ ضخم لا يُستهان به، ويكشف عن تطوّر عظيم في المباحث العقديّة عند الشيعة الإماميّة، وبالتالي فإنّ انجاز هذا النوع من الأبحاث التاريخيّة التوصيفيّة للتراث العقديّ يعيد اكتشاف جانب من هذا التراث ومراحل تطوّره، وهو يعدّ مقدّمة ضرورية لإنجاز دراسات معياريّة في علم الكلام.

وقبل الخوض في هذا البحث نقدّم مقدّمة مختصرة حول المراحل التاريخيّة لعلم الكلام؛ لأنّ ذلك يكشف لنا التطوّر التاريخيّ والمنهجيّ الذي مرّ به علم الكلام عند الشيعة الإماميّة.

التقسيمات المنهجيّة للمراحل التاريخيّة لعلم الكلام عند الشيعة الإماميّة:

طُرحت عدّة تقسيمات منهجيّة للمراحل التي مرّ بها علم الكلام عند الإماميّة، ويمكن اختصارها بعنوانَيْن، وهما على الشكل الآتي:

أوّلًا:المراحل التاريخيّة لعلم الكلام من حيث التطوّر الهيكليّ:

ويمكن تقسيم هذه المراحل الهيكليّة إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي:

1. مرحلة التكوين:

وهي المرحلة التي سبقت ظهور هذا العلم، والتي تسمّى بفترة الوحي، والمعتمَد في هذه المرحلة هو أخذ الدين من الوحي مباشرة، بما في ذلك أصول الإيمان، ولم يحدث أيّ خلاف بين الصحابة في هذه المرحلة، وفي حال افتراض حدوثه كان ينتهي بالرجوع إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، ولم تأخذ هذه المرحلة صبغة الاستدلال على المعتقدات، بل كانت تتّسم بالتسليم والتصديق القلبيّ، وهي أوّل مرحلة في كلّ دين.

2. مرحلة التوسعة:

وهي المرحلة التي بدأت تُثار فيها الشبه والتساؤلات والإشكالات حول مجموعة من المعتقدات الرئيسة في الفكر الإسلاميّ وبغض النظر عن الأسباب الداعية لمثل هذا النوع من التساؤلات، سواء أكان ذلك بسبب التنظير والاستدلال المحض؛ أم لوجود أسباب سياسيّة وشخصيّة وغير ذلك لبعض هذه الأفكار، ولكن مما لا لبس فيه أنّه حصلت حالة توسعة في بعض المعتقدات الإسلاميّة سببها هذه التساؤلات البسيطة، ولعلّ أوّل مسألة طُرحت في هذا المجال مسألة الإمامة، وبعدها قتال المرتدين، والقضاء والقدر وهكذا. وتبدأ هذه المرحلة من عصر الخلفاء بعد النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله إلى أوائل القرن الثاني للهجرة.

3. مرحلة التدوين الموضوعيّ:

كثر الخلاف في هذه المرحلة واتّسعت شقّته، فكان لا بدّ من تدارك الأمر لكي لا يمُزج الحقّ بالباطل، فكان لا بدّ من بيان المعتقدات السليمة والصحيحة للناس،



وفي هذه المرحلة كان للأئمة ولأصحابهم دور كبير في هذا المجال، فظهرت عدّة مدوّنات مختصرة، واتّسمت بعض هذه المدوّنات بالموضوعيّ وهو ما يتناول موضوعًا محدّدًا، ويمكن تسميته بمرحلة التدوين الموضوعيّ والتي كانت في القرن الثاني والثالث الهجريّ. ولعلّ أوّل شخص قام بعمليّة تدوين موضوعيّ لبعض المسائل الكلاميّة هو عليّ بن إسماعيل بن ميثم التمّار (179هـ)، وهو أوّل من صنّف في الإمامة وسمّاه الكامل، وله:المناسك والاستحقاق، وهو من وجوه متكلّمي الشيعة وشيوخهم، وكان معاصرًا لهشام بن الحكم، وناظر أبا الهذيل، وضرار ابن عمرو الضبي، والنظام ، ولكن جعله أوّل متكلّم من الشيعة غير صحيح؛ لأنّه كان تلميذ هشام بن الحكم، وكان هشام أوّل متكلّم من الشيعة، بل أوّل المتكلّمين المسلمين.

وبعده توالت الكتابة الموضوعيّة ودُوّنت عدّة رسائل عقائديّة في موضوعات متعدّدة أبرزها في التوحيد والعدل.

وبعد هذه المراحل الثلاثة المتقدّمة هناك مراحل أخرى نذكرها باختصار وهي:

1. مرحلة التبيين والتنظيم الموضوعيّ: في القرن الثالث والرابع برزت التوجّهات العقديّة للمدارس الأخرى كالمدرسة الاعتزاليّة، ومدرسة أهل الحديث،...وغيرهم، بالإضافة إلى غيبة الإمام الثاني عشر والتي ولّدت تداعيات خاصّة على الواقع الشيعيّ، وقام المتكلّمون من علماء الإماميّة في هذه المرحلة ببيان المسائل الكلاميّة على أساس مذهب أهل البيت بطريقة موضوعيّة خاصّة، وردّوا على الشبهات التي أوردتها المدارس الأخرى على الشيعة الإماميّة سواء أكانوا من أهل السنة أم من الشيعة غير الاثني عشريّة كالزيديّة والإسماعليّة، وفي هذا المجال كتب أبو سهل النوبختيّ (311هـ) كتابًا تحت عنوان التنبيه في الإمامة، والشيخ الصدوق (381هـ) كتاب التوحيد في الصفات ونفي التشبيه، وكمال الدين وتمام النعمة في موضوع غيبة الإمام المهديّ(عجل الله فرجه).

2. المرحلة البنائيّة (المنهجيّة والدقّة): في القرن الخامس والسادس، وتحديدًا على

يد الشيخ المفيد (413هـ) بدأت مرحلة جديدة في الكلام الشيعيّ، وذلك من خلال طرحه أبحاثًا موسّعة في علم الكلام، وبمنهجيّة عقليّة أدّت إلى ظهور هيكليّة جديدة في علم الكلام، أوسع وأدقّ من المرحلة السابقة، وهكذا فعل السيّد المرتضى (436هـ) ومن بعده شيخ الطائفة الطوسي (460هـ)، وغيرهم من الذين أوصلوا هذه المرحلة إلى كمالها.

3. مرحله التحوّل والتكامل (التطوّر والتحوّل)؛ في القرن السابع الهجريّ حصل تطوّر نوعيّ على يد الخواجه نصير الدين الطوسي، وذلك من خلال منهجيّته الفلسفيّة الخاصّة التي أدخلها إلى علم الكلام، والتي أدّت بالتالي إلى ابتكار هيكليّة جديدة طوت المراحل السابقة، وولّدت مرحلة جديدة ومتكاملة في علم الكلام الشيعيّ.

4. مرحلة الشرح والتلخيص: من القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر. من الملاحظ أنّ أكثر الآثار الكلاميّة في هذه الفترة الزمنيّة اتّسمت بالشرح والتلخيص للمصنّفات السابقة، وبالأخصّ لكتاب «تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين الطوسيّ.

5. مرحلة الإصلاح (علم الكلام الجديد)، وبدأت هذه المرحلة تقريبًا في منتصف القرن الرابع عشر الهجريّ، وما زالت مستمرّة إلى وقتنا الحاضر، و يمكن رصد إرهاصات هذه المرحلة رصدها في بدايات القرن الثالث عشر على يد السيّد جمال الدين الأفغانيّ، ومن بعده تلميذه الشيخ محمد عبده، وتوالت الإنجازات العلميّة في هذا المجال على يد أعلام كبار أمثال العلاّمة الطباطبائيّ، والشهيد مطهري، والسيّد محمّد باقر الصدر، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، وغيرهم.

ثانيًا: المراحل التاريخيّة لعلم الكلام من حيث المنهجيّة:

التقسيم الثاني للمراحل التاريخيّة لعلم الكلام هي بلحاظ المنهجيّة المتّبعة في تحقيق المسائل الكلاميّة، ويمكن تقسيم الكلام الشيعيّ بهذا اللحاظ إلى عدّة تقسيمات، وهي:

1. الكلام العقليّ والنقليّ: في المرحلة الأولى من عصر حضور الإمام المعصوم، أي في مرحلة التأسيس اصطبغ علم الكلام بالصبغة العقليّة والنقليّة.

2. الكلام النقليّ: في المرحلة الثانية من عصر حضور المعصوم إلى ما بعد الغيبة الصغرى(329هـ) بفترة وجيزة، وتحديدًا إلى نهاية عصر شيخ المحدِّثين الصدوق (381هـ).

3. الكلام العقليّ: من القرن الخامس إلى القرن السادس، وبدأت على يد أعلام كبار أمثال الشيخ المفيد، وتطوّرت على يد السيد المرتضى، وتجوهرت وتعاظمت على يد الشيخ الطوسي وأمثال هولاء العظماء.

4. الكلام الفلسفيّ: في القرن السابع، وبدأت على يد الخواجه نصيرالدين الطوسي. (672هـ)

5. الكلام طبق المنهج الأخباري: من زمان العلاّمة المجلسيّ (1111هـ)، ومحمد محسن الفيض الكاشاني (1092هـ) و...

6. الكلام من خلال منهجيّة توافقيّة تركيبيّة من العقل، والنقل، والفلسفة: من القرن الرابع عشر إلى الآن. والمؤسس لهذا البنيان ولهذا المنهج هو الحكيم ملاّصدرا (1050هـ) الذي أضاف لهذه الأمور الثلاثة المباني والمفاهيم العرفانيّة، واعتبر أنّه لا تضاد ولا اختلاف بين العقل والنقل والكشف، وهي المدرسة التي أطلق عليه ملاّ صدرا اسم «مدرسة الحكمة المتعالية».

المناهج المعتمدة في علم الكلام:

وبناءً على ما تقدّم يمكن أن نستخلص أنّ المناهج الرائجة بين المتكلّمين الشيعة هي عبارة عن:

المنهج النقليّ (الأخباري) (المعتمد على النصوص):

إنّ لكلمة «نصّ» استخدامين على الأقل، أحيانًا يطلق النصّ في مقابل الظاهر، ويُراد به «النقل» في مقابل العقل أحيانًا، والمقصود بالنصّ في المنهج النقليّ هو المعنى الثاني، والمراد بالنقل أيُّ متن كلاميّ ترجع جذوره الأساسيّة إلى الوحي، أي القرآن والسنة.

فالمنهج النصّيّ أو النقليّ عبارة عن نظام فكريّ دينيّ يجمد على النصوص ويعتبر أنّ الإنسان يصل إلى المعارف الدينيّة عبر النصوص حصرًا، ولا يصحّ له تبيين الدين وتفسيره بتوسّط المعارف العقليّة، فالطريقة الوحيدة والمنبع الوحيد للوصول إلى المعارف الدينيّة هي نصوص وظواهر الكتاب والسنة.

ولا شكّ أنّ أصحاب هذا الاتجاه ليسوا في مرتبة واحدة، وإن كانت السِمَة المشتركة بينهم من الناحية المنهجيّة هي عدم الاعتناء بالعقل والمعارف العقليّة.

وفي هذا المنهج قيمة العقل واعتباره في أنّه يرشد إلى الدين فقط، وبعد هذه المرحلة ينبغي للعقل أن يكون في خدمة الشريعة، وأن يكون ملتزمًا بظواهر الآيات والروايات ولا علاقة له لا بتوليد المعرفة ولا باكتشافها.

صحيح أنّ أصحاب الاتجاة الأخباري يستفيدون في مقام الدفاع عن الدين من العقل والمعارف العقليّة، ولكنّهم يعتقدون أنّه لا يصحّ جعله مصدرًا في قبال الكتاب والسنة، بل لا اعتبار ولا قيمة له أصلاً ولا يصحّ جعله طريقًا للوصول إلى المعارف الدينيّة كما تقدّم.

معالم المنهج النقليّ:

إنّ المعالم الرئيسة للمنهج النقليّ هي ضبط الروايات الكلاميّة الصادرة عن النبيّ والأئمّة وحفظها، ذلك استنادًا إلى الآثار الروائيّة المتعدّدة، كأصول الكافي للكلينيّ، التوحيد، وكمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق، وغيرها من الكتب.

المرحلة التاريخيّة:

والمرحلة التاريخيّة لهذا المنهج بدأت في زمان الحضور، وخاصّة في الفترة الزمنيّة لحياة الإمام الرضا وما بعده، وفي عصر الغيبة إلى زمن الشيخ الصدوق، فإنّ التفكير والمنهج الحاكم على العقائد هو المنهج النقليّ.

أهمّ شخصيّات المنهج النقليّ:

في المنهج النقليّ أو الأخباريّ يوجد اتجاهان إفراطيّ واعتداليّ، ومن أصحاب المنهج الإفراطيّ - قبل ظهور الملاّ محمد أمين الاسترآبادي(م 1036ق)-، يمكن عدّ عليّ بن عبداللّه بن وصيف (م. 366ق) من هؤلاء، وقد قال عنه الشيخ في الفهرست: «عليّ بن وصيف، أبو الحسين الناشي، كان متكلّمًا شاعرًا مجودًا، وله كتب، وكان يتكلّم على مذهب أهل الظاهر في الفقه، أخبرنا عنه الشيخ المفيد رحمه الله.

أمّا أصحاب المنهج الأخباريّ المعتدل - إذا صحّ التعبير - يمكن عدّ:

- محمد بن الحسن الصفّار القمّيّ (م.209ق)،
- أحمد بن محمد بن خالد البرقي (274ق)،
- سعد بن عبدالله الأشعري (م. 301ق)،
- محمّد بن يعقوب الكليني (م. 329ق)،
- الشيخ الصدوق (م. 381ق) و...

المنهج العقليّ:

المقصود بالمنهج العقليّ في مقابل المنهج الأخباريّ، وهو المنهج الفكريّ الذي يعتبر أنّ للعقل دورًا في كسب المعرفة الدينيّة، والعقل حسب اعتقادهم أحد الوسائل الأساسيّة لكسب المعرفة، بل العقل والأمور العقليّة من الأمور الأساسيّة، بحيث لا يمكن الحصول على المعرفة من دونه، فالمعارف الأخرى أعمّ من المعرف الحسّيّة والوحيانيّة مبتنية على العقل، ويرى هولاء أنّه كما أنّ للشريعة والمعارف الوحيانيّة منبعًا ومصدرًا من مصادر المعرفة، كذلك العقل، فهو مصدر ومنبع من منابع المعرفة. وفي موارد التعارض بين العقل والنقل يُقدّم العقل، ويُصار إلى تأويل المعرفة النقليّة بما ينسجم مع الدليل العقليّ القطعيّ.

معالم المنهج العقليّ:

إعطاء هويّة مستقلّة للكلام الشيعيّ.

إبداع وتأسيس منهج منطقيّ عقلانيّ في الجمع بين العقل والنقل.

المرحلة التاريخيّة:

كان الاتجاه الحاكم في عصر الغيبة الصغرى إلى ما قبل الشيخ المفيد هو اتجاه أهل الحديث كما أشرنا إليه، أمّا المنهج العقليّ، فقد بدأ بظهور الشيخ المفيد الذي يعتبر بحقّ من المؤسّسين لهذا المنهج، ثم بعد ذلك وبواسطة تلامذة الشيخ المفيد انتشر هذا المنهج واستحكمت أصوله في الوسط الشيعيّ، وإن كان ابن قبة الرازيّ(م 319هـ) - قبل قرن تقريبًا - قد استخدم هذا المنهج في المباحث الكلاميّة.

أهمّ شخصيّات المنهج العقليّ:

- محمّد بن عبدالرحمن ابن قبة الرازي (م. قبل از 319 هـ)
- محمّد بن محمّد بن النعمان الشيخ مفيد (م. 413 هـ)
- علي بن الحسين بن موسى السيّد المرتضى (م. 436 هـ)
- تقيّ بن نجم بن عبيداللّه أبو الصلاح الحلبيّ (م. 447 هـ)
- محمّد بن علي بن عثمان أبو الفتح الكراجكيّ (م. 449 هـ)
- أبو جعفر محمّد بن الحسن الشيخ الطوسيّ (م. 460 ق)
- سديد الدين محمود الحمصيّ الرازيّ (م. أوائل قرن 7 ق)

المنهج العقليّ الفلسفي:

ليس المقصود من هذا المنهج ما يقابل المنهج الأخباريّ كما تقدّم، بل هو منهج يستفيد من العقل مع الاستفادة من الكتاب والسنّة، ولكن بداية المباحث الكلاميّة ونهايتها

واستدلالاتها اعتمادًا على المنهج والقواعد التي يتّبعها الفلاسفة من الفلسفة اليونانيّة إلى فلسفة المشاء، والآيات والروايات التي تعرض في هذا النوع من المناهج تعتبر من المؤيّدات للاستدلال العقليّ.

فهم باختصار يريدون إثبات المسائل الكلاميّة بمنهج الفلسفة وأسلوبها ومصطلحاتها.

معالم المنهج:

تنظيم وترتيب جديد للمباحث الكلاميّة.

اعتماد القواعد والمصطلحات الفلسفيّة في إثبات المسائل الكلاميّة.

المرحلة التاريخيّة:

استمرّ الكلام الشيعيّ بالصبغة العقليّة كما أسّس لها الشيخ المفيد، إلّا في حدود ضيّقة جدًّا، من جملتها الصبغة الفلسفيّة للمباحث الكلاميّة عند النوبختيّين، ويمكن اعتبار ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي بداية لمرحلة جديدة في علم الكلام الشيعيّ.

ويعتبر كتاب تجريد الاعتقاد والمنهجيّة الخاصّة التي رسمها المحقق الطوسيّ في الفلسفة والكلام نقطة فارقة ومنعطفًا بارزًا في تاريخ علم الكلام، حيث تمكّن الخواجة هنا من التلفيق بين الفلسفة المشائيّة وبين الكلام الشيعيّ، مما أدّى إلى هدم الفجوة، والتقارب أكثر بين الفلسفة والكلام في الوسط الفكريّ الشيعيّ.

وقد أشار الشهيد مرتضى مطهري إلى دور الخواجة نصير الدين في الكلام الإسلاميّ قائلًا: «تمكّن الفيلسوف والحكيم المتبحّر الخواجة نصير الدين من تصنيف كتاب كلاميّ يعدّ من أعمق الكتب الكلاميّة وأتقنها، وقد حظي الكتاب باهتمام المتكلّمين من الفريقين، وتمكّن-إلى حدّ ما-من نقل الكلام من أسلوب الحكمة الجدليّة، والاقتراب به من أسلوب الحكمة البرهانيّة»[1].

[1] المطهري، مرتضى:آشنائي با علوم اسلامي[دراسة تعريفيّة بالعلوم الإسلاميّة]طهران 1369هـ ش، ج 2، ص68.

أهمّ شخصيّات المنهج الفلسفيّ-العقليّ:

✿ أبو سهل إسماعيل بن نوبخت (م. 311 ق) مؤلّف التنبيه فى الإمامة و...

✿ أبو محمد حسن بن نوبخت (م. 310ق) مؤلّف فرق الشيعة و...

✿ أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (القرن الخامس ق) مؤلّف الياقوت.

✿ الخواجة نصير الدين الطوسي (672 ق) مؤلّف تجريد الاعتقاد، قواعد العقائد، تلخيص المحصل، ورسالة فى الإمامة و...

✿ ملاّ صدرا الشيرازيّ (1050 ق) مؤلّف الأسفار الأربعة، و....

بعد ذكر هذه المقدّمة المختصرة نشرع في عرض أهمّ الكتب الكلاميّة للشيعة الإماميّة، حسب التسلسل الزمنيّ، وبدأنا بالقرن الرابع الهجريّ، وتحديدًا من إنجازات شيخ المحدّثين الصدوق، وإن كان قبل زمانه، وبالأخصّ في القرن الثالث الهجريّ ثمّة مجموعة كبيرة من المتكلّمين، وقد ذكرت لهم كتب ورسائل كثيرة حسب ما ذكر الشيخ النجاشي، ولكن للأسف أغلب هذه الكتب والرسائل لم تصل إلينا، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّنا لم نذكر في هذه المقالة كلّ العلماء وكلّ كتبهم الكلاميّة، بل اقتصرنا على أبرز العلماء وأهم كتبهم الكلاميّة في هذا المجال، واقتصرنا أيضًا على الكتب المطبوعة دون المخطوطة وباللغة العربي دون غيرها من اللغات.

محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المشهور بالشيخ الصدوق (قدس سره): (306-381هـ)

الاعتقادات في دين الإماميّة	يمثّل "عقيدة فتوائيّة" لبيان عقائد الإماميّة	مبنيّ على روايات أهل البيت	يعتمد المنهج الكلاميّ المعروف عند أهل الحديث

كتاب الاعتقادات في دين الإماميّة أو اعتقادات الإماميّة، المشهور باعتقادات الصدوق، ألّفه وأملاه الشيخ الصدوق لبيان اعتقادات الإماميّة على نحو الإفتاء، اعتمادًا على الآثار والنصوص، ولكن دون ذكر نفس النصوص، فهو كتاب يمثّل «عقيدة فتوائيّة» مبنيّة على الأثر، وليست مبنيّة على الاستدلالات العقليّة المنطقيّة، نعم، في ضمن الآثار إشارات للأدلّة العقليّة المنطقيّة.

وهذا المنهج الذي اعتمده الشيخ الصدوق هو المنهج الكلاميّ المعروف عند أهل الحديث، وهو الاعتماد في معرفة أصول الدين على النصوص الواردة، من كتاب وحديث ومفسرًا لها، حسب ما ورد من تفسيره عن أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم معادن الحكمة والعلم ومخازن المعرفة.

ويشتمل الكتاب على 45 بابًا، وأورد في كلّ باب من أبوابه أحاديثَ تتضمّن ما قاله أئمّة أهل العصمة عليهم السلام، فعلى سبيل المثال في باب الاعتقاد في الإرادة والمشيئة، قال الشيخ أبو جعفر: اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام...، وقد حاز الكتاب على اهتمام بين المتكلّمين الشيعة والسنّة، ويعدّ من مصادر العقيدة الإماميّة.

وإن كانت بعض المواضيع التي كتبها الشيخ الصدوق في كتابه الاعتقادات أثارت كثيراً من الجدل من قبل بعض العلماء، منهم تلميذه الشيخ المفيد كما سيأتي.

وقد كُتبت عدّة شروح على الكتاب نذكر منها:

- تصحيح الاعتقاد، تأليف الشيخ المفيد.
- حورٌ مقصورات فى ترجمة اعتقادات الصدوق، تأليف ميرزا محمد طبيب زاده أحمدآبادي باللغة الفارسيّة.
- شرح الاعتقادات، تأليف ملاّ عبدالله بن حسن شولستاني، كُتب الكتاب باللغة العربيّة واللغة الفارسيّة.
- شرح الاعتقادات، تأليف ملاّ حبيب الله الكاشاني.



هو كتاب جامع لأحاديث التوحيد ومطالبه وما يرتبط به من صفات الله وأسمائه وأفعاله، يرويها الشيخ الصدوق بأسانديه حول مسألة التوحيد بغية معرفة ما على المكلّف من الاعتقاد في هذه المسألة.

أكثر أحاديث الكتاب مذكورة في غيره من الكتب المعتبرة المعتمد عليها، كنهج البلاغة، والكافي، والمحاسن، وبعض كتب المؤلف نفسه، كالعيون، ومعاني الأخبار، وغيرهما.

فالكتاب كغيره من كتب الشيخ الصدوق مستفاد من الأصول المعتبرة، ويعتبر الكتاب مورد اعتماد لمن جاء بعده من العلماء.

أمّا سبب تأليف الكتاب، فيقول الشيخ الصدوق:»إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا أنيّ وجدت قومًا من المخالفين لنا ينسبون عصابتنا إلى القول بالتشبيه والجبر...إلى أن يقول: فتقربت إلى الله تعالى ذكره بتصنيف هذا الكتاب في التوحيد ونقي التشبيه، والجبر،...«[1].

عدد أبواب الكتاب 67 بابًا،وعدد الأحاديث خمسمئة وثلاثة وثمانون حديثًا (583).

وللكتاب شروح متعدّدة منها:

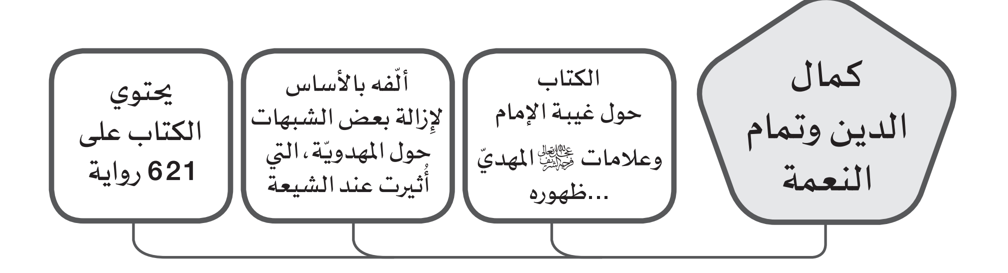
شرح القاضي محمّد سعيد بن محمّد مفيد القمّيّ تلميذ المحدّث الفيض الكاشانيّ، فرغ منه سنة 1099 هـ.

شرح للمحدّث الجزائريّ السيّد نعمة الله ابن عبد الله التستريّ المتوفىَّ سنة 1112 هـ،

[1] الصدوق، محمد بن بابويه: التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ص 17-18.



اسمه (أنس الوحيد في شرح التوحيد).



يتمحور هذا الكتاب حول غيبة الإمام المهديّ وعلامات ظهوره وسائر المباحث المتعلّقة به، وقد ألّفه بالأساس لإِزالة بعض الشبهات التي أُثيرت عند الشيعة حول المهدويّة، وذلك من خلال استعراض الأحاديث الصحاح، أو المجمَع عليها، أو المتواترة. ويذكر الشيخ في مقدّمة كتابه أنّه وبعد رجوعه من زيارة مرقد الإمام الرضا إلى مدينة نيسابور، وجد هناك كثيراً من الشيعة الذين حيّرتهم الغيبة حتّى دخلت عليهم الشبهات، فجعل يبذل جهوده لإرشادهم ورفع الشبهات والشكوك، من خلال الأخبار الصحيحة الصادرة عن النبيّ وآله[1].

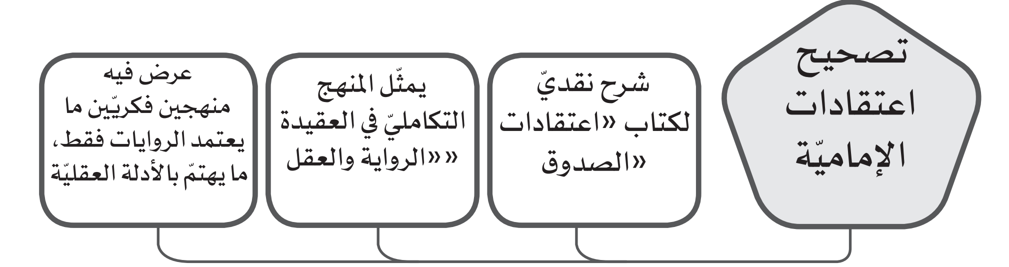
إنّ القيمة العلميّة للكتاب – بالإضافة إلى شموليّته وعمق محتواه-هي توفّره على آراء علماء الغيبة الصغرى التي لم تصل إلينا من خلال مصدر آخر غير هذا الكتاب، كآراء أبي جعفر محمد بن عبد الرحمن ابن قبة الرازي المتوفىّ سنة 319 ق الذي لم يصلنا عنه إلاّ النزر اليسير الذي ذكره النجاشي وابن النديم عنه، وقد أكّد النجاشي أنّه كان معتزليًّا ثم مال إلى التشيّع. ومن مميّزات الكتاب توفّره على بعض التواقيع الواردة عن الناحية المقدّسة التي استقاها الصدوق من المصادر القديمة تارة ومشافهة من المقرّبين من النواب الأربعة تارة أخرى[2].

[1] ينظر: الصدوق، محمد بن بابويه: كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرفة، 1405ه،ص2.

[2] محمّد كاظم رحمتي: چند نكته درباره[جملة ملاحظات حول] كتاب كمال الدين و تمام النعمة [للـ] شيخ [الـ]صدوق، كتاب ماه دين شهريور ومهر 1383 شماره[عدد] 83 و 84.

يحتوي الكتاب على 621 رواية مرويّة عن 88 راويًا، وموزّعة على 63 بابًا، وقد تعرّض المؤلّف في مقدّمة الكتاب إلى ذكر مجموعة من الأبحاث حول خليفة الله ووجوب طاعته وضرورة عصمته، ثمّ تطرّق إلى إثبات الغيبة والحكمة منها، ثمّ بارز المنكرين، وأجاب عن الشبهات، وردّ على شكوك المخالفين، وكلّ ذلك مع ذكر البراهين من القرآن وصحيح الأخبار عن النبيّ والأئمّة.





يُعتبر كتاب «**تصحيح الاعتقاد**» شرحًا نقديًّا على كتاب «الاعتقادات» الذي عرضَ فيه الشيخ الصدوق عقائد الإماميّة، حيث اكتفى الصدوق في إثبات عقائد الإماميّة بالآيات والروايات، ولكنّ الشيخ المفيد لم يكتفِ بذلك، بل استعان بالأدلّة العقليّة أيضًا، وانتقد بعض آراء الصدوق وصحّحها.

إذا اعتبرنا أنّ الشيخ الصدوق كان رائدًا كبيراً من روّاد المدرسة الكلاميّة القمّيّة، وإذا اعتبرنا أنّ تلميذه الشيخ المفيد كان العماد الفقهيّ والكلاميّ للمدرسة البغداديّة، فيمكن القول إنّ هذا الكتاب هو عبارة عن إثارة نقاش جادّ ودقيق حول منهجين وعقليّتين تمثّل إحدهما المدرسة العقليّة في بغداد، والأخرى المدرسة النقليّة في قم.

وقد أورد الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد عدة ملاحظات منهجيّة على الشيخ الصدوق، منها:

1. التفسير الخاطئ لبعض الآيات.



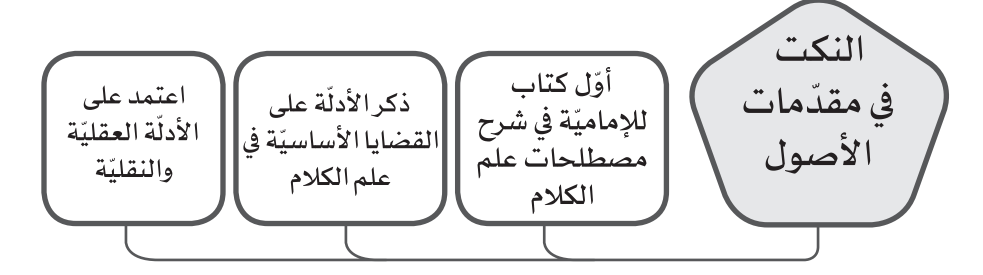
2. عدم الالتفات للمعاني الصحيحة للألفاظ.

3. الاقتصار على الروايات في إثبات العقائد وعدم الاعتناء بالأدلة العقليّة.

4. الركون إلى روايات ضعيفة.

ومن مميزات هذا الكتاب أنّ المؤلف عرض فيه منهجين فكريّين مختلفين في الكلام الشيعيّ، أحدهما: ما يعتمد على الروايات فحسب ولا يأبه بالأدلة العقليّة، وثانيهما: ما يهتمّ بالأدلة العقليّة أيضًا[1].

يحتوي الكتاب على 28 فصلاً، منها: الفرق بين الجبر والتفويض، الإرادة والمشيئة، معنى البداء، اللوح والقلم، النفوس والأرواح، المساءلة في القبر، القضاء والقدر، معنى العرش، الرجعة، كيفيّة نزول الوحي، الجنّة والنار، العصمة، التقيّة، و...



الكتاب «مقدّمة» لعلم أصول الدين؛ إذ يتكفّلُ شرحَ المصطلحات المستعملة في ذلك العلم، وبدون هذا الشرح لا يُمكن تحصيل مسائله ومعارفه، فهو بحقٍّ «مقدّمة لِلأصول».

إلاّ أنّ الشيخ لم يقتصر على هذه المقدّمة، وإنّما أدرجَ في الكتاب بحوثًا عن الأصول نفسِها أيضًا، فذكر الأدلّة على كلّ القضايا الأساسيّة في العلم.

يتميّز الكتاب بالأمور الآتية:

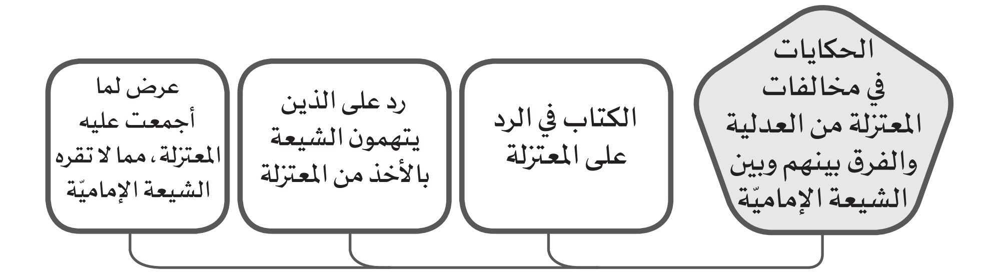
أوّلًا: عبارة المتن مبسّطة جدًّا وقد جعله الشيخ كما قال في مقدمته لإرشاد المبتدئين.

---

[1] ينظر: سيد هادي طباطبائي: بررسى كتاب تصحيح الاعتقاد شيخ مفيد، كتاب ماه دين شماره [عدد] 184.

ثانيًا: وضعه الشيخُ على شكل محاورات بين السائل والمجيب، فيطرح سؤالًا بعنوان: «إن قالَ»، ويُجيب عليه بعنوان: «فقلْ».

ثالثًا: إنّ الألفاظ المشروحة مرتّبة على حَسَب ترتيب الأبواب والبحوث المعروضة في المناهج والكتب الكلاميّة، حيث بَدأَ بتعريف «النظر، والدليل، والعقل، والعلم...» وهي المستعملة في الأبواب الأولى، ثم يتدرّج مع الأبواب والبحوث حتى المعاد[1]..



يتركّز البحث في الكتاب في الردّ على المعتزلة وآرائهم الشاذّة عن جماعة المسلمين، والتي ينفردون بها عن جميع الأمّة، ويتصدّى للذين يتّهمون الشيعة بالأخذ من المعتزلة، مع وجود البون الشاسع بين التشيّع والاعتزال في أصول المنهج الكلاميّ الذي يتّبعه كلّ من المذهبين. وقد ركّز الشيخ المفيد في هذه (الحكايات) على أنّ المعتزلة بعيدون عن الشيعة في كثير من أصول معتقداتهم وفروع ملتزماتهم، وأنّ نسبة التشيّع إلى الاعتزال منشؤها الخطأ، وعدم المعرفة، أو قلّة الدين، والغرض الحاقد.

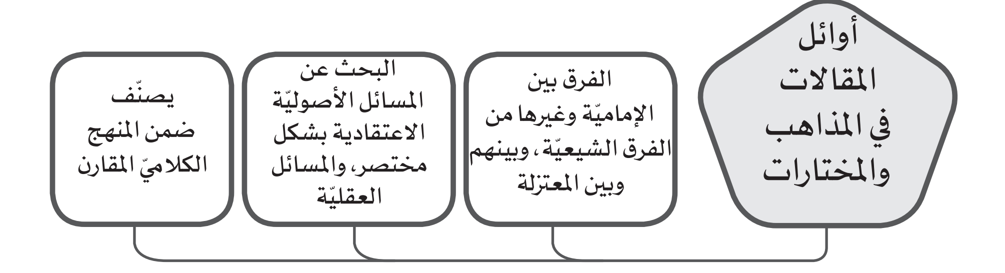
وعرض كثيراً مما أجمعت عليه المعتزلة، مما لا تقرّه الشيعة. ثم ذكر الجواب عن بعض التّهم التي اشترك العامّة - معتزلة وأشاعرة - في توجيهها إلى التشيّع والشيعة[2].

---

[1] ينظر: محمّد بن محمّد بن النعمان(الشيخ المفيد): النُّكت في مقدّمات الأصول، تحقيق: محمد رضا الحسني الجلالي، تراثنا، العددان [30 و 31]، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، صص 445-449.

[2] ينظر: الشيخ المفيد: الحكايات، تحقيق: السيد محمد رضا الحسينيّ الجلاليّ، بيروت، دار المفيد، 1993 م، ط2، ص 30-31.





يُصنّف كتاب أوائل المقالات ضمن الكتب العقديّة الأولى لدى الشيعة الإماميّة، حيث بحث فيه جُمْلة من المسائل العقديّة المتعلّقة بأصول الدين، إضافة إلى مسائل أخرى تندرج ضمن البحوث العقديّة وضمن مجالات أخرى، كالمجال الفلسفيّ والأصوليّ والفقهيّ، ولكن لها عُلقة بالمسائل العقديّة بالتبع.

قسّم الشيخ المفيد مواضيع بحثه في كتابه أوائل المقالات إلى خمسة أبحاث:

الفرق بين المفهوم العرفيّ لكلمة الشيعة والمعتزلة، وعلّة تسمية كلّ واحد منهما باسمه.

الفرق بين الإماميّة وغيرها من الفرق الشيعيّة.

الفرق بين الشيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الاعتقادية.

البحث عن المسائل الأصوليّة الاعتقادية بشكل مختصر.

البحث عن المسائل العقليّة العامّة التي ليست من الأمور العقديّة، ولكنها مما تبتنى عليها[1].



[1] ينظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، 1993 م، ط2، ص5-9.



للكتاب تسميات متعدّدة منها:«المسائل العشرة [العشر] في الغيبة» حسب النجاشي، ومنها:« الأجوبة عن المسائل العشر» حسب ابن شهر آشوب، ومنها: «الجوابات في خروج المهديّ، جوابات المسائل العشر في الغيبة، الفصول العشرة في الغيبة، كل ذلك حسب الطهراني.

والكتاب يهتمّ بدفع أهمّ الشبهات التي كانت واردة آنذاك على موضوع الإمام المنتظر عجل الله فرجه، وهذه الشُّبَه ردّها الشيخ المفيد بأحلى رد وأوجزه، فترى في هذه الرسالة الوجيزة في حجمها من المعلومات ما لا تجده في غيره.

والمسائل أو الشبهات العشر التي ردّ عليها:

1. لردّ استتار ولادة المهدي.

2. لردّ مَن تمسّك بانكار جعفر عمّ الإِمام.

3. لردّ من تمسك بوصيّة الإِمام العسكريّ لأمّه دون ولده.

4. لردّ من تمسّك بعدم الداعي لاخفاء الإِمام العسكريّ ولد.

5. لردّ من ادّعى أنّه مستتر لم يره أحد منذ ولد.

6. لردّ من ادّعى نقض العادة بطول عمره عجّل الله فرجه.

7. لردّ مَن تمسّك بأنّه إذا لم يظهر لا فائدة في وجوده.

8. لردّ مَن تمسّك بأنّا في غيبة صاحبنا ساوينا السبائيّة والكيسانيّة و...

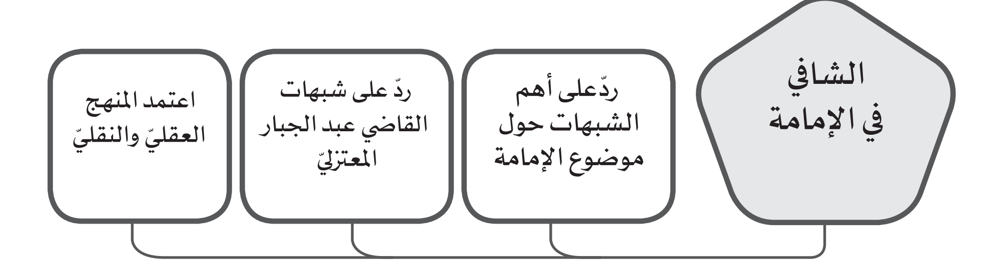
9. لردّ من ادّعى تناقض غيبة الإِمام مع ايجاب الإِمامة وأنّ فيها مصلحة للأنام.

10.لردّ مَن تمسّك بأنّ الخلق كيف يعرفه إذا ظهر، والمعجزة مخصوصة بالأنبياء.

فتعرّض الشيخ المفيد لردّ كلّ هذه الشبهات، واعتمد في ردّه على: الآيات القرآنيّة، والحكم، والقصص الواردة عن الأنبياء والحكماء، والأمثلة التي يقبلها كلّ ضمير حيّ،

ودراسة تاريخيّة كاملة لذاك الزمان وملوكه، واعتمد على الأدلّة العقليّة، شأنه شأن الكتب الكلاميّة العميقة[1].

أبو القاسم الحسين بن علي الموسويّ العلويّ، علم الهدى السيّد المرتضى (355 -434هـ)



الشافي في الإمامة من الكتب الكلاميّة التي تناولت بحث الإمامة، أجاب فيه السيد المرتضى على الشبهات التي طرحها القاضي عبد الجبار المعتزليّ حول الإمامة في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وأبطل حججه، وأثبت بدليل العقل والنقل أنّ الإمامة ضرورة دينيّة واجتماعيّة، وأنّ عليًّا هو الخليفة الحقّ المنصوص عليه بعد الرسول، وأنّ من عارض وعاند فقد عارض الحقّ والصالح العام[2].. فالكتاب مناظرة بين شيخ الإماميّة وشيخ المعتزلة في موضوع الإمامة.

لقد كان الكتاب موضع توجّه علماء الإسلام، حيث إنّ السيّد المرتضى نفسه في كتبه المختلفة، مثل: تنزيه الأنبياء، قد استند على كتاب الشافي وأشار لكتابه هذا في كتاب الذخيرة في علم الكلام[3]، والمقنع[4]. لُخّص الكتاب من قِبل الشيخ الطوسي وأسماه تلخيص الشافي[5]، وقام أبو الحسن البصريّ بنقض الكتاب، بكتاب أسماه نقض الشافي،

[1] ينظر: الشيخ المفيد:المسائل العشر في الغيبة، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، ص 28-30.

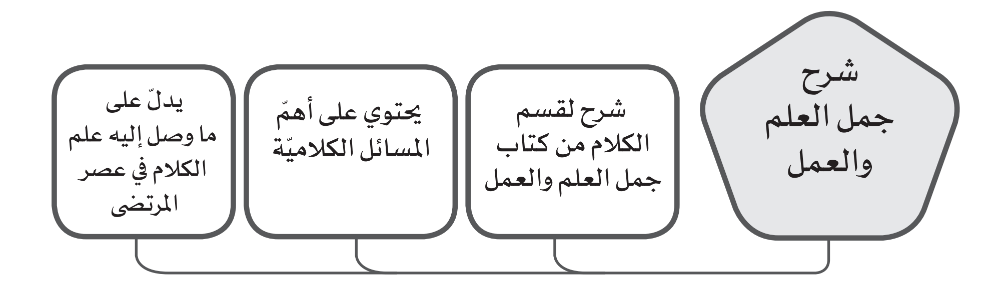
[2] مغنيّة، محمد جواد: الشيعة في الميزان، ص 120.

[3] المرتضى، الذخيرة، ص 409 ــ 433.

[4] المرتضى، المقنع، ص 31.

[5] الطهرانيّ، الذريعة، ج 4، ص 423.

وألّف أبو يعلى سالار بن عبد العزيز كتاب (الردّ على أبي الحسن البصريّ في نقضه كتاب الشافي في الإمامة)، نقض به كتاب البصريّ[1]، وكان هذا في حياة السيّد المرتضى.



وهو شرح لقسم الكلام من كتاب (جمل العلم والعمل) للمرتضى نفسه، أملاه على أحد تلامذته بطلب من ذلك التلميذ، وقد طبع الأصل مرارًا، وكتاب (جمل العلم والعمل) مع شدّة اختصاره يحتوي على أهمّ المسائل الكلاميّة والفقهيّة، وهو كتاب مهمّ من حيث إعطاء فكرة سريعة لما وصل إليه علم الكلام وعلم الفقه في عصر المرتضى ومبلغ قدرته، خاصّة في عرض أهمّ مسائلهما مع إشارة إجماليّة إلى بعض الأدلّة الكلاميّة، وهو مع ذلك أشبه شيء بالرسائل العمليّة الموجودة في عصرنا من حيث الاختصار وبساطة التعبير ووضوح العبارة.

ويقسم من حيث موضوعه إلى قسمين:

القسم الأوّل في الكلام، وفيه من المباحث: ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد، ما يجب اعتقاده في أبواب العدل، ما يجب اعتقاده في الإمامة، ما يجب اعتقاده في الآجال والأسعار والأرزاق.

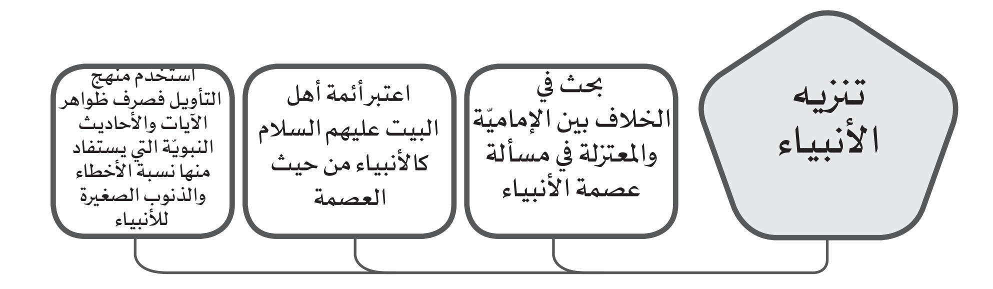
القسم الثاني في الفقه، وفيه من الكتب: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة كتاب الجنائز، كتاب الصوم، كتاب الاعتكاف، كتاب الحج، كتاب الزكاة[2] .

[1] الطهرانيّ، الذريعة، ج 10، ص 180.

[2] ينظر: الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب في



وكما يبدو من مقدّمته، فالظاهر أنّه ألَّف هذا الكتاب بناء على طلب أستاذه الشيخ المفيد، وقد كُتبت شروح مختلفة على هذا الكتاب، ومن جملتها شرح الشيخ الطوسيّ باسم التمهيد؛ ونظرًا إلى أنّ شرحه مقتصر على قسم العقائد، فقد ذكره النجاشيّ باسم تمهيد الأصول، كما شرح أبو الفتح الكراجكيّ باب العقائد والقاضي ابن البرّاج باب الفقه فيه. وقد شرح الشريف المرتضى نفسه باب العقائد. وكما يبدو من مقدّمة شرح الجمل، فقد أملى هذا الشرح بطلب من أحد تلامذته، وقيل إنّه الشيخ الطوسيّ.



تدور مسائل الكتاب المختلفة حول النقطة المحورية وهي الخلاف بين الإماميّة والمعتزلة في مسألة عصمة الأنبياء، وقد بذل المرتضى جهوده لصرف ظواهر الآيات والأحاديث النبويّة التي يستفاد منها نسبة الأخطاء والذنوب الصغيرة للأنبياء، واعتبر أئمة أهل البيت عليهم السلام – وكما يقتضي مذهبه – كالأنبياء من حيث العصمة، وحكم بحسن سيرتهم جميعًا[1].

يعتبر الشريف المرتضى أوّل متكلّم في العالم الإسلاميّ طرح بالتفصيل نظريّة بشأن عصمة الأنبياء في كتابه: «تنزيه الأنبياء»، وقال فيها بجواز ترك الأولى فقط بالنسبة إلى الأنبياء.

ومن خلال مراجعة الكتاب يمكن القول إنّ السيّد المرتضى قد استعان في الغالب بقواعد تفسيريّة ابتكرها هو لتحليل الآيات التي تتعارض مع العصمة، وهذا يعتبر تطوّرًا في

النجف الأشرف، 1378ه، ط1، ص 14-15.

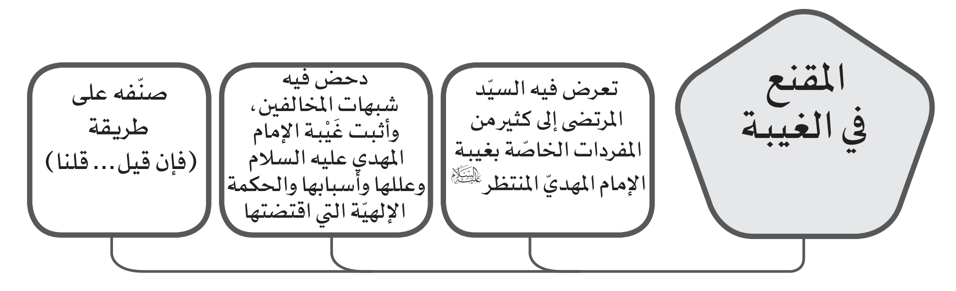
[1] الكرجيّ، تاريخ فقه وفقها، ص 162-163

المنهج لمعالجة الآيات التي قد تبدو بنظرة أوّليّة مخالفة للعصمة.

ابتدأ السيّد الشريف المرتضى رضوانُ الله عليه كتابه بهذه العبارة: «اختلف الناس في الأنبياء عليهم السّلام، فقالت الشيعة الإماميّة: لا يجوز عليهم شيءٌ من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قَبل النبوّة ولا بعدها، ويقولون في الأئمّة مِثلَ ذلك. وجوّز أصحابُ الحديث والحَشويّةُ على الأنبياء الكبائرَ قبل النبوّة، ومنهم مَن جَوّزها في حال النبوّة سوى الكذب فيما يتعلّق بأداء الشريعة، ومنهم مَن جوّزها كذلك في حال النبوّة بشرط الاستسرار دون الإعلان، ومنهم مَن جوّزها على الأحوال كلّها»!!

وبعد استعراض الآراء الضالّة، يأخذ الشريف المرتضى في الردّ عليها في بحثٍ علميّ تحت عنوان: تنزيه الأنبياء عن الصغائر والكبائر، وتنزيه الأنبياء عن الذنوب كافّة. ثمّ يبدأ بتنزيه آدمعليه السلام، ويمضي مع الأنبياءعليهم السلام، إلى أن يبلغ إلى تنزيه رسول الله المصطفى محمّدصلى الله عليه وآله عن كلّ ذنبٍ ومعصيةٍ ووِزر، مُصَحِّحًا ما تداخَل بعض الأفهام من سُوءِ فِكر أو وسوسةٍ إبليسيّة، أو روايةٍ إسرائيليّة.

ثمّ تحدّث السيّد المرتضى عن تنزيه الأئمّةعليهم السلام إلى الإمام المهديّ المنتظر صلوات الله وسلامه عليه، مُحلِّلًا ومُستدِلاً، ومُبرهِنًا بالعقل والنقل على نزاهتهم عن كلّ عَيبٍ وسوءٍ وباطل.



إنّ غَيْبة الإمام الثاني عشر المهديّ المنتظر عليه السلام، من أهمّ المحاور التي دارت عليها البحوث الكلاميّة منذ بداية عصرالغَيْبة الكبرى سنة ٣٢٩ هـ وحتى يومنا هذا، فكانت تأخذ أبعادًا مختلفة حسب ما تقتضيه الحاجة والظروف المحيطة خلال الفترات الزمنيّة المختلفة.

تعرّض السيّد المرتضى في «المقْنع في الغيبة» إلى كثير من المفردات الخاصّة بغيبة الإمام المهديّ المنتظر عليه السلام، مجيبًا من خلالها على مجمل التساؤلات المثارة في هذا الصدد، بأسلوب رصين، واستدلال متين، أقرّ به من طالعه وتأمّل في فحواه، بل أصبح من المراجع المهمّة التي اعتمدها أعلام الطائفة في بحوثهم ومؤلَّفاتهم.

فالكتاب من خيرة وأنفس ما كُتب في هذا الموضوع بالرغم من صغر حجمه؛ إذ لم يسبقه أحد إلى الكتابة بهذا النسق والأُسلوب، صنّفه على طريقة (فإن قيل... قلنا) فجاء قويّ الحجّة، متين السبك، دحض فيه شبهات المخالفين، وأثبت غَيْبة الإمام المهديّ عليه السلام وعللها وأسبابها والحكمة الإلهيّة التي اقتضتها.

ثم أتبع قدس سره الكتابَ بكتاب مكمّل لمطالبه، بحث فيه عن علاقة الإمام الغائب المنتظر عليه السلام بأوليائه أثناء الغَيْبة، وكيفيّة تعامل شيعته معه أثناءها، مجيبًا على كلّ التساؤلات خلال تلك البحوث[1].

أمّا سبب تأليف الكتاب، فقد قال السيّد الأجلّ المرتضى في أوّل كتابه هذا: «جرى في مجلس الوزير السيّد ـ أطال الله في العزّ الدائم بقاءه، وكبت حسّاده وأعداءه ـ كلام في غَيْبة صاحب الزمان... ودعاني ذلك إلى إملاء كلام وجيز فيها..[2]».

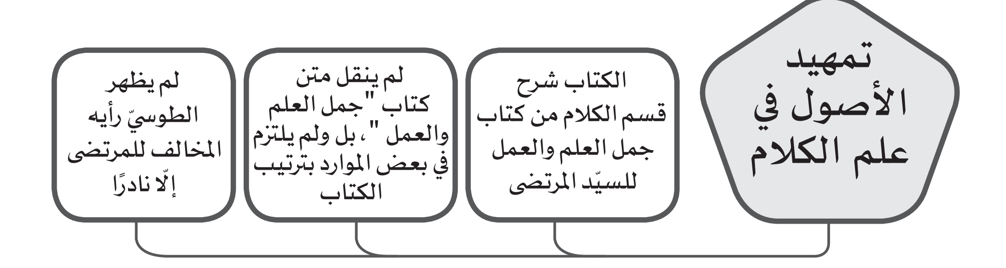
ثمّ إنّ الشريف المرتضى قدس سره ألّف كتابه هذا بعد كتابيه (الشافي في الإمامة) و(تنزيه الأنبياء والائمّة)، حيث أحال في أوّله وفي مواضع أُخرى منه إليهما.

محمد بن الحسن بن علي بن الحسن المعروف بشيخ الطائفة والشيخ الطوسيّ (358 –460 هـ).

[1] علي بن الحسين الموسويّ (الشريف المرتضى) المُقنعُ في الغَيْبة والزيادة المكملة له، تحقيق: السيّد محمّد علي الحكيم، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1416، ط1، ص 11-16.

[2] المُقنعُ في الغَيْبة، ص 31.



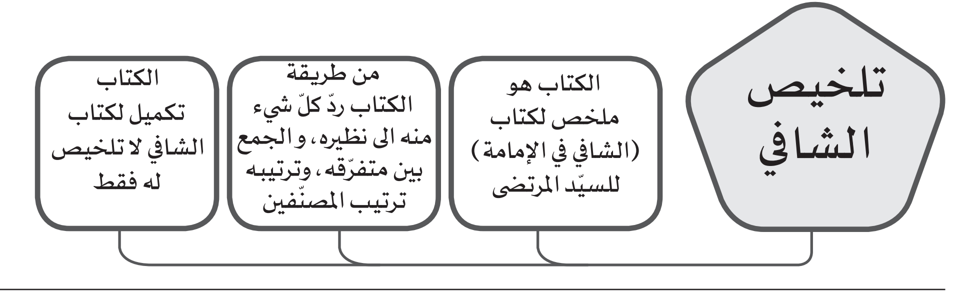


الكتاب هو شرح قسم الكلام من كتاب جمل العلم والعمل للسيّد المرتضى، ولم يُخرج منه إلّا ما يتعلّق بالأصول (أي أصول العقائد) كما صرح به في الفهرست.

وللكتاب أربعة أجزاء، وكلّ جزء يتضمّن فصولاً. الجزء الأوّل يشتمل على البحث عن ذاته وصفاته وقسم من أفعاله تعالى، والجزء الثاني يختصّ بما بقي من أفعاله، أمّا الجزء الثالث، فيختصّ بالكلام في الوعد والوعيد، وتندرج تحته مباحث النبوّة، والجزء الرابع يختصّ بمباحث الإمامة.

لم ينقل شيخ الطائفة متن كتاب «جمل العلم والعمل»، بل ولم يلتزم في بعض الموارد بترتيب الكتاب، على سبيل المثال بدأ السيّد المرتضى بحدود الأجسام، بينما بدأ الشيخ الطوسي بمبحث وجوب معرفة الله.

بما أنّ الكتاب هو شرح لكتاب أستاذه، فلم يظهر الشيخ الطوسيّ رأيه المخالف لأستاذه إلّا في موارد قليلة جدًّا[1].



[1] محمد بن الحسن الطوسيّ: تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق: مركز تخصّصي علم كلام، قم، 1394ه.ش، ط1، ص 17-18.



الكتاب هو ملخص لكتاب (الشافي في الإمامة) للسيّد المرتضى علم الهدى، الذي استعرض فيه أقوال العامّة حول الخلافة المعروضة في كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار المعتزليّ. وللشافي تلخيصات متعدّدة لكبار العلماء، ومنها تلخيص شيخ الطائفة الطوسيّ، ويعتبر تلخيص الشافي من أقدم الكتب الكلاميّة عند الشيعة الإماميّة وأهمّها.

أمّا سبب التأليف، فقد ورد في مقدّمة الكتاب أنّ السيّد المرتضى «قد سلك في هذا الكتاب مسلك المناقضين لكتب خصومهم، ومناقشتهم على جميع ما يوردونه، ولم يقصد فيه قصد المصنّفين الذين يرتبون الأدلّة على حدتها، ويستوفون أسئلة خصومهم عليها، والجواب عنها... و اذا كان الأمر على ما وصفناه لم يقف على هذا الكتاب إلّا من برز في العلم، و لا يستمتع به إلّا من حاز طرفًا منه. و المبتدئ لا ينتفع به انتفاع ما يوجبه مثل هذا الكتاب»[1].

والطريقة التي اعتمدها الشيخ الطوسيّ هي:

- إسقاط المكرّر من كتاب الشافي.
- وردّ كلّ شيء منه إلى نظيره، و الجمع بين متفرّقه، وترتيبه ترتيب المصنّفين.

والمؤلّف نظّم كتابه في 24 فصلاً في أربعة عناوين رئيسة، وهي: الإمامة العامّة، في 6 فصول منها:

اختلاف الناس في وجوب الإمامة، عصمة الإمام، علمه، وفضله، وغير ذلك من عناوين.

وتحدّث بشكل مفصّل عن إمامة أمير المؤمنين، وبينّ المطاعن على الصحابة.

وتحدّث عن أحكام محاربي أميرالمؤمنين.

وإمامة سائر الأئمة ورد على الشبهات الواردة في هذا الموضوع.

[1] الطوسيّ، محمد حسن: تلخيص الشافي، ج1، قدّم له وعلّق عليه حسين بحر العلوم، قم، انتشارات المحبيين، ط1، ص 62.

من خصائص الكتاب:

* عصمة السيّدة الزهراء: إنّ القول بعصمتها من معتقدات الإماميّة، ولكنّهم قليلاً ما كانوا يتعرّضون لهذا الأمر في كتبهم، والشيخ تعرض لهذا الموضوع بالتفصيل.

* عدم اعتبار حجّيّة خبر الواحد.

* بيان علّة غيبة الإمام المهديّ.

* الكتاب تكميل لكتاب الشافي وليس تلخيصًا له فقط. قال:» عمدت إلى أنّ أقدّم في أوّل الكتاب ما لا يُستغنى عن معرفته من كيفيّة الناس في الإمامة، ثمّ أرتّبه حسب ما ذكرته، وربما احتجت في بعض المواضع إلى زيادات على ما في الكتاب»[1]

الغيبة

الكتاب يستقصي جميع جوانب الغيبة، ويردّ على إشكالات المعارضين والمخالفين لها

بحث في مفهوم غيبة صاحب العصر.

بيان فساد عقيدة فِرَقٍ من قبيل: الكيسانيّة، والناووسيّة، والواقفيّة، والفطحيّة، والمحمّديّة

« كتاب الغيبة » من أصفى المنابع وأهمّها وأوفرها بحثًا في الغيبة وعلّتها وأسبابها والحكمة الإلهيّة التي اقتضتها، والكتاب يستقصي جميع جوانب الغيبة ويردّ على إشكالات المعارضين والمخالفين لها، استدلالاً من الكتاب والسّنة والعقل، بالإضافة إلى أنّ الكتاب يحتوي على كثير من سيرة وفضائل وعلائم ظهور إمام العصر وصاحب الزمان خاتم الأوصياء الإمام المهدي عليه أفضل الصلاة والسلام.

لقد حدَّد الشيخ الطوسي موضوع كتابه بنفسه، حيث قال: «والغرض بهذا الكتاب ما يختصُّ بالغيبة دون غيرها»[2].

---

[1] (م.ن)، ص 62.

[2] الشيخ الطوسّي: الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهرانيّ، الشيخ علي أحمد ناصح، شعبان 1411هـ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة - قم المقدسة، ط1، ص5.

وعلى هذا الأساس فقد تمَّت الإشارة أوَّلًا إلى إمكان البحث في مفهوم غيبة صاحب العصر عليه السلام من ناحيتين: الناحية الأُولى: أن نبدأ الكلام من وجوب وضرورة أن يكون ثمّة رئيس وإمام ثابت العصمة.

والناحية الثانية: أن نواصل البحث باعتبار غيبة الإمام المهديّ عليه السلام من متفرِّعات ثبوت إمامته.

من هنا، فقد عمد الشيخ الطوسيّ - قبل كلِّ شيء - إلى سلوك الطريق الأوَّل، حيث أقام الدليل على وجوب أن يكون هناك إمام، وأن يكون هذا الإمام معصومًا، ثمّ انتقل بعد ذلك - بالالتفات إلى الطريق الثاني القائم على بيان الدليل على إمامة الإمام المهديّ عليه السلام - إلى بيان فساد عقيدة فِرَقٍ من قبيل: الكيسانيّة، والناووسيّة، والواقفيّة، والفطحيّة، والمحمّديّة، حيث حازت الفرقة الواقفيّة على النصيب الأوفر من حظِّها في البحث والنقاش.

وتبعًا لذلك تمَّت الإشارة إلى مسائل من قبيل: الحكمة من الغيبة، وكيفيّة إقامة الحدود في عصر غيبة الإمام المهديّ عليه السلام، وكيفيّة إصابة الحقِّ (طريق الوصول إلى الحقِّ) في هذه الفترة، وكيفيّة ولادة الإمام المهديّ عليه السلام، وأسباب غيبته، وطول عمره الشريف. وفي البحث الأخير تمَّت الإشارة إلى بعض مشاهير المعمّرين، لدفع الغرابة عن طول عمر الإمام الحجَّة المنتظر عليه السلام [1].

الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد

الكتاب يستعرض أمّهات المسائل الكلاميّة في التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد

يتعرّض لأهمّ الفروع الفقهيّة.

اعتمد في القسم الكلاميّ على الأدلّة العقليّة الفلسفيّة وربما يستشهد في بعضها بالأدلّة النقليّة من الكتاب الكريم والسنّة الطاهرة.

كتاب الاقتصاد: قال عنه صاحب الذريعة: «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، فيما

[1] يُنظر: كتاب (الغيبة) للشيخ الطوسيّ الجامع للمسائل العقليّة والنقليّة في موضوع الغيبة، عبّاس إسماعيل زاده، تعريب: حسن علي مطر، مجلّة الموعود العدد ١/ جمادى الأخرة/ ١٤٣٧هـ، مجلّة نصف سنويّة تصدر عن مركز الدراسات التخصّصيّة في الإمام المهديّ.

يجب على العباد من أصول العقايد والعبادات الشرعيّة على وجه الاختصار، أوّله «الحمد لله على سوابغ نعمه وتتابع مننه...»، فبدأ بما يجب على العباد معرفته بإقامة البراهين الواضحة بلا طول مملّ أو إيجاز مخلّ، وأتْبعه بما يجب العمل به من العبادات الشرعيّة على وجه الاختصار، وبعد تمام مسائل الأصول والعقايد، فشرع في أفعال الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد[1].

والكتاب من عيون مؤلّفات شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسيّ وهو مع صغر حجمه يستعرض أمّهات المسائل الكلاميّة في التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، كما يتعرّض لأهمّ الفروع الفقهيّة، بانيًا القسم الأوّل منه على الأدلّة العقليّة الفلسفيّة، وربما يُستشهد في بعضها بالأدلة النقليّة من الكتاب الكريم والسنّة الطاهرة.

وتضمّن القسم الأوّل الأصول الاعتقادية ومنها:

بيان ما يؤدّي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى، إثبات صانع العالم وبيان صفاته، كيفيّة استحقاقه لهذه الصفات، فيما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، في أنّه تعالى واحد لا ثاني له في القدم.

الكلام: في العدل، في الاستطاعة، في التكليف، بيان اللطف وحقيقته، الكلام في الآلام، العوض، الآجال والأرزاق والأسعار، الوعد والوعيد وما يتّصل بهما، أحكام المكلّفين في القبر والموقف والحساب، في الإيمان والأحكام.

الكلام في النبوّة، الكلام في الإمامة، في وجوب الإمامة، في صفات الإمام، ذكر أعيان الأئمة، دليل من القرآن على إمامة عليّ عليه السلام، طريقة أخرى في إثبات الإمامة، دليل آخر على إمامته عليه السلام، أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام، تثبيت إمامة الاثني عشر عليهم السلام.

[1] آقا بزرگ الطهراني: الذريعة، ج2، بيروت، دار الأضواء، ص 269.



محمّد بن علي بن عثمان، القاضي أبو الفتح الكراجكيّ، الطرابلسيّ، (...– 429 هـ)

دليل النصّ بخبر الغدير على إمامة أمير المؤمنين	الكتاب تحليل علميّ دقيق لمفاد خبر الغدير	ردّ على التحريف والتزوير الذي تعرّض له نصّ الغدير	بحث معمّق في دلالة كلمة المولى الواردة في خبر الغدير

تعتقد الشيعة الإماميّة بصدور النصّ الصريح والقطعيّ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وآله، وامتداد ذلك إلى أولاده من الأئمة المعصومين عليهم السلام لم يأت من خواء، ولم يصدر عن فراغ قطعًا، وكما هو معلوم، بل يعضده الدليلان: العقليّ والنقليّ، والمترجمان كثيراً في كتب الأصحاب منذ دهور طويلة وبعيدة الغور.

وكتاب دليل النصّ بخبر الغدير على إمامة أمير المؤمنين هو نموذج واحد من تلك النتاجات الغنيّة التي ترجمها أولئك المفكّرون في هذا المنحى المهمّ، والكتاب اعتمد تحليل خبر الغدير كدليل على إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

وقد شهد حادثةَ الغدير، كما هو معروف تاريخيًّا، عشرات الألوف من المسلمين، كما تشهد بذلك الروايات الصحيحة في بطون الكتب، بل وأخرى تنقل تهنئة الصحابة لعليّ عليه السلام بأسانيد صحاح لا تُعارَض.

ولعلّ من المفارقات التي تستوقف ذا العقل الفطن وقائع مشهورة نقلها العامّ والخاصّ تعرّضت للمسخ والتحريف في العديد من المصادر التاريخيّة والحديثيّة تختصّ بحديث الغدير وقضيّة الولاية، عدا ما ذهبوا إليه من تفسيرهم لآية الولاية والتبليغ وغيرها كما يشتهون[1].

---

[1] أُنظر: الكراجكيّ، محمّد بن علّي: دليل النصّ بخبر الغدير على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، تحقيق: علاء آل جعفر، مقدّمة التحقيق، ص 7-15.



كتاب «كنز الفوائد» الذي يعتبر- بحقّ- من الآثار القيّمة الحيّة، التي تركها لنا العلاّمة الكراجكيّ، قد ضمّ بين دفتيه مجموعة كبيرة من أبحاث علميّة، متعدّدة الألوان، مختلفة المواضيع، ومجموعة من مواضيع شتّى علميّة وفلسفيّة وغيرها، ولا يكتفي بعرضها عرضًا عابرًا، بل يحرص على تقريرها و نقدها، وعلى بيان ما فيها من صحّة و فساد.

والكتاب له مكانة مهمّة لدى العلماء و الباحثين، وأوْلوه اهتمامهم وعنايتهم، فكان من المصادر التي اعتمدوها وأخذوا عنها.

مميّزات الكتاب:

يمتاز في تناوله أمّهات مسائل إسلاميّة وفلسفيّة بالبحث والدراسة العميقة، ويسهب في عرضها ومناقشتها، وتفنيد ما حولها من آراء أخرى، ويدلي بالأدلّة والبراهين العقليّة والعلميّة على صحّة ما يذهب إليه.

يمتاز بأسلوبه الواضح الخالي من التعقيد، حتى في أدقّ المسائل الفكريّة التي عرضها في كتابه وناقشها، كمسألة حدوث العالم، ومسألة الحال التي يقول بها المعتزلة، مسألة الكسب الأشعريّة، وغير ذلك.

يمتاز أيضًا بأنّه قد ضمّ بين دفتيه موضوعات فلسفيّة و كلاميّة و أدبيّة وفقهيّة، وتاريخيّة وتفسيريّة، وغير ذلك من حِكم ومواعظ وتعاليم.

يمتاز عن غيره من المؤلّفات التي سبقته والتي تعرف بالأمالي، أو التي تعرف

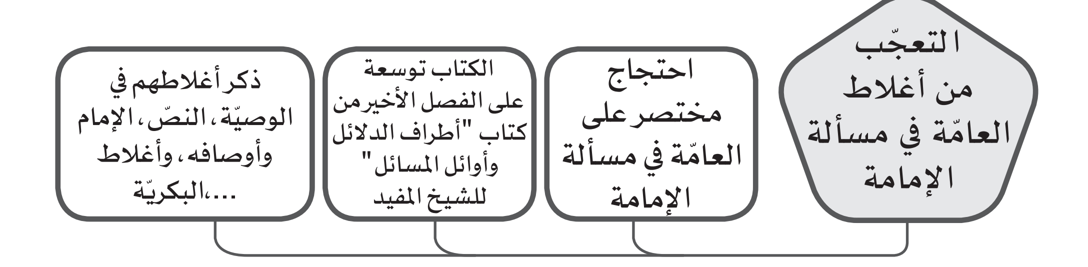


(بالكشكول) في العصور المتأخّرة عن الكراجكيّ، لكنّها لم ترتفع إلى مستوى هذا الكتاب (كنز الفوائد)؛ لأنّ غالبها ذو لون واحد، وذو اتجاهات معيّنة، فبعضها كان الغالب عليه التاريخ، وبعضها كان فقهيًّا، وبعضها كان أدبيًّا، وبعضها الآخر جمع بين هذا وذاك، إلاّ أنّه كان الغالب فيها السرد والعرض دون مناقشة علميّة أو بحث موضوعيّ.

وميزة أسلوب الكراجكيّ في هذا الكتاب أنّه اعتمد أسلوبًا تعليميًّا، ومن هنا تجده يسهب أحيانًا كثيرة في بيان ما يريد، وفي مقام النقد و المناقشة.

وقد ضمن المؤلّف كتابه (كنز الفوائد) بعض رسائله، فأدرجها فيه، من ذلك:

1. مختصر من الكلام في أنّ للحوادث أوّلًا.
2. القول المبين عن وجوب المسح على الرجلين، و هي رسالة كتبها إلى أحد الإخوان.
3. البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان، و هي رسالة كتبها إلى أحد الإخوان.
4. كتاب الإعلام بحقيقة إسلام أمير المؤمنين عليه السلام، كتبه لبعض الإخوان.
5. المقدّمات في صناعة الكلام.
6. رسالة في وجوب الإمامة، كتبها لبعض الإخوان.
7. مختصر التذكرة بأصول الفقه، استخرجها لبعض الإخوان من كتاب أستاذه الشيخ المفيد.
8. البرهان على صحّة طول عمر صاحب الزمان.
9. الردّ على الغلاة.
10. رسالة في جوابه عن سؤال وَرَدَ إليه عن الحجّ.



موضوع الكتاب:

احتجاج مختصر على العامة في مسألة الإمامة ومناقضاتهم العجيبة فيها استنادًا إلى الكتاب والسنّة والأدلّة العقليّة والتاريخيّة.

ألّفه مؤلِّفه استجابة لطلب من رأى الفصل الأخير من كتاب: «أطراف الدلائل وأوائل المسائل» للشيخ المفيد (رضي الله عنه)، وهو في أغلاط العامّة، فأعجبه ذلك، وطلب من الكراجكيّ التوسّع في الموضوع، فأجابه جاعلاً كتابه هذا على فصول، منها:

أغلاطهم في ذكر الوصيّة.

أغلاطهم في النصّ.

أغلاطهم في الاختيار.

أغلاطهم في الإمام وأوصافه.

أغلاط البكريّة.

وفي ذكر فدك.

إضافة إلى تضمّنه موضوعات أخرى كلّها من مناقضات أقوال العامّة ومنافرات أفعالهم في عاشوراء وتبجيل ذرية من شارك في قتل الإمام الحسين بن عليّ (عليه السلام)[1].

أبو الصلاح التقيّ الحلبيّ (374 – 447 هـ)

تقريب المعارف

- الكتاب يعتمد على بعض المصادر التي فُقدت في زماننا هذا وقبل زماننا بقرون
- بحثه مسألة الإمامة بصورة كاملة
- إشباعه البحث عن إمامة الإمام الثاني عشر من عدّة جوانب، وتطرّقه في هذا البحث إلى مسائل قلّما بُحثت في غيره

[1] ينظر: القاضي أبي الفتح محمّد بن علي بن عثمان الكراجكيّ: التعجّب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة، تصحيح وتخريج فارس حسون كريم، ص18.



لهذا الكتاب عدّة ميزات وخواصّ جعلته موردًا لعناية الباحثين والمحقّقين:

منها: اعتماده على بعض المصادر التي فُقدت في زماننا هذا وقبل زماننا بقرون، منها: تاريخ الثقفيّ، وتاريخ الواقديّ، وكتاب الدار للواقديّ، وكتاب الفاضح للطبريّ، ونقل من هذه المصادر نصوصًا لا يمكن العثور عليها في زماننا هذا إلّا بالرجوع إلى هذا الكتاب.

ومنها: تطرّقه إلى بعض المطالب التي لم يسبق بها إليه سابق، كما صرّح هو قدس سره في كتابه هذا.

ومنها: توسّعه في البحث عن مسألة التكليف من مسائل العدل.

ومنها: بحثه مسألة الإمامة بصورة كاملة.

ومنها: إبطاله لما استُدلّ به من القرآن والسنّة على إمامة القوم.

ومنها: استدلاله بالروايات من طريق العامّة والخاصّة، وجعل الروايات المرويّة من طريق الخاصّة حجّة على الخصم، وذلك بعد أن أثبت كثرة ناقليها بحيث تصل إلى حدّ التواتر الذي يجب قبوله على الجميع، وأكثر ما اعتمد على هذه الطريقة في بحث معجزات الأئمة عليهم السلام... وذكر عدم الضرر بكون رواتها من الخاصّة بعد أن ثبت تواترها.

ومنها: تعرّضه إلى ما نسبه الطبريّ إلى السجستانيّ من إنكاره لحديث الغدير، وأنّه موقوف على حكاية الطبريّ، مع ما بينهما من الملاحاة والشنآن، وأنّ السجستانيّ أكذبَ الطبريّ في حكايته عنه إنكار خبر الغدير، وصرّح بأنّه لم ينكر الخبر، وإنّما أنكر أن يكون المسجد بغدير خمّ متقدّمًا، وصنّف السجستانيّ هذا كتابًا معروفًا يعتذر فيه مما نسبه إليه الطبريّ وتبرّأ منه.

ومنها: إشباعه البحث عن إمامة الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه ومن عدّة جوانب، وتطرّقه في هذا البحث إلى مسائل قلّما بحث في غيره، حيث ذهب إلى جواز ظهور الحجّة لكثير من أوليائه العارفين به المتديّنين بطاعته في زمن الغيبة[1] .

[1] ينظر: أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبيّ: تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان الحسّون، ص 48-50.

أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسيّ (...– 530 هـ وما بعدها)

الاحتجاج

يحتوي على مناظرات النبيّ والائمة الاثنا عشر بعض العلماء مع مخالفيهم وعلماء الأديان غير الإسلاميّة في شتّى المجالات

وسبب التأليف عدول جماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج جدًّا، وعن سبيل الجدال، وإن كان حقًّا

أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده إمّا لوجود الإجماع عليه أو موافقته لما دلّت العقول إليه، أو لاشتهاره

الاحتجاج على أهل اللجاج هو كتاب كلاميّ عربيّ من تأليف أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ، من علماء المذهب الشيعيّ الاثنا عشريّ في القرن السادس الهجريّ. أُلِّف الكتاب في مجلدين، يحتوي على مناظرات النبيّ والأئمّة الاثنى عشر وبعض العلماء مع مخالفيهم وعلماء الأديان غير الإسلاميّة في شتّى المجالات، أورد الطبرسيّ أكثر هذه المناظرات دون ذكر أسانيدها. وللكتاب قيمة علميّة عند الشيعة، وقد نسب كثيرٌ من العلماء كتاب الاحتجاج إلى الشيخ أبي عليّ الطبرسيّ صاحب تفسير مجمع البيان، بسبب التشابه في العائلة.

خصّ المؤلِّف الفصل الأوّل لذكر الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الدالّة على أمر الإسلام على محاججة المخالفين للحق ومناظرتهم، وفضل الذابّين عن الإسلام بذلك، ثم بدأ يسرد مناظرات النبيّ ﷺ والأئمة الاثنا عشر وبعض الصحابة والعلماء.

يختم الكتاب بذكر توقيعات كثيرة للإمام الثاني عشر محمّد المهديّ إلى بعض علماء الشيعة.

أمّا البواعث التي دعت المؤلِّف لتأليف هذا الكتاب، فقد حدّثنا العلّامة الطبرسيّ نفسه عنها، فقال:

« ثمّ إنّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب عدولُ جماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج جدًّا، وعن سبيل الجدال، وإن كان حقًّا، وقولهم: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله

والأئمّة عليهم السلام لم يجادلوا قطّ، ولا استعملوه، ولا للشيعة فيه إجازة، بل نهوهم عنه، وعابوه»، فرأيت عمل كتاب يحتوي على ذكر جُمَل من محاوراتهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف وذوي الفضول، وقد جادلوا فيها بالحقّ من الكلام، وبلغوا غاية كلّ مرام، وأنّهم عليهم السلام إنّما نهوا عن ذلك الضعفاء والمساكين من أهل القصور عن بيان الدين، دون المبرّزين في الاحتجاج الغالبين لأهل اللجاج، فإنّهم كانوا مأمورين من قِبَلهم بمقاومة الخصوم، ومداولة الكلوم، فعلَت بذلك منازلهم وارتفعت درجاتهم وانتشرت فضائلهم»[1].

أمّا قيمة الكتاب، فيقول عنه الطبرسيّ نفسه: «ولا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده؛ إمّا لوجود الإجماع عليه، أو موافقته لما دلّت العقول إليه، أو لاشتهاره في السيرَ والكتب بين المخالف والمؤالف، إلاّ ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام قال ليس في الاشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملا على مثل الذي قدمناه، فلأجل ذلك ذكرت إسناده في أوّل جزء من ذلك دون غيره لأن جميع ما رويت عنه عليه السلام إنما رويته بإسناد واحد من جملة الأخبار التي ذكرها عليه السلام في تفسيره »[2].

محمد بن الحسن بن علي بن أحمد أبو علي النيسابوريّ، يعرف بالفتّال، وبابن الفارسيّ (...– 513 هـ)

روضة الواعظين

- روضة الواعظين، هو من كتب الأخلاق والآداب، وفيه قسم مهمّ في مجال العقائد
- أسلوبه: يفتتح لكلّ مجلس منها بكلام الله تعالى ثمّ بآثار النبيّ والأئمّة (عليهم السلام) محذوفة الأسانيد، فانّ الأسانيد لا طائل فيها إذا كان الخبر شائعًا
- من أبحاثه وجوب معرفة الله، صفات الباري، وخلق الأفعال، والقضاء والقدر، والعدل، والتوحيد، والنبوة والبعثة، ومعجزات النبي (صلى الله عليه وآله) وتاريخه، ثمّ الإمامة وما يتعلّق بها وتاريخ الأئمة وغيرذلك من العناوين

روضة الواعظين، هو من كتب الأخلاق والآداب، وفيه قسم مهمّ في مجال العقائد ذكر

[1] الاحتجاج، الشيخ الطبرسيّ، ج1، المقدّمة، ص 9.

[2] (م.ن)، ص 9 – 10.

مؤلّفه في مقدّمته السبب الداعي لتأليفه فقال:

«فإنيّ كنت في عنفوان شبابي قد اتفقت لي مجالس وعرضت محافل، والناس يسألونني عن أصول الديانات والفروع عنها في المقامات، فأجبتهم عنها بجواب يكفيهم ومقال يشفيهم، فحاولوا منّي بالكلام في التذكير والزهد والمواعظ والزواجر والحكم والآداب، فرجعت إلى كتب أصحابنا، فما وجدت لهم كتابًا يشتمل على هذه المطلوبات، ويدور على جمل هذه المذكورات إلّا مبترات في كتبهم وتفريقات في زبرهم، فهممت أن أجمع كتابًا يشتمل على بعض كلام الله تعالى، ويدور على محاسن أخبار النبيّ صلى الله عليه وآله، ويحتوي على جواهر كلام الأئمّة عليهم السلام وأبوّبه أبوابًا ومجالس، وأضع كلّ جنس موضعه، فإنّه لم يسبقني إليه أحد من أصحابنا إلى تأليف مثل هذا الكتاب، فكان التعب به أكثر والنَّصَب أعمّ وأكثر، وأنا إن شاء الله أفتتح لكلّ مجلس منها بكلام الله تعالى، ثمّ بآثار النبيّ والأئمّة عليهم السلام محذوفة الأسانيد، فإنّ الأسانيد لا طائل فيها إذا كان الخبر شائعًا ذائعًا ووقعت تسميته بـ (روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين)»[1].

ثمّ حذّر المؤلّف القرّاء من التسرّع في الحكم استنادًا على ورود بعض الأخبار التي يقتضي ظاهرها مذهب الحشو والاختلاط، ودعا إلى التأمّل والتفكّر والرجوع إلى من يعرف تأويلها[2].

وقد توهّم بعضهم، فنسب الكتاب إلى الشيخ المفيد رحمه الله، وردّه كثير من المحقّقين، ونبّهوا على غلط النسبة، وقبل ذلك كلّه قول تلميذه الشيخ الحافظ محمّد بن عليّ ابن شهرآشوب راوي هذا الكتاب وسابقه عن مؤلّفه، كما صرّح بذلك في مقدّمة المناقب.

يبع الكتاب في جزءين، خصّ المؤلّف الجزء الأوّل، وهو يشتمل على ثلاثين مجلس يتخلّلها بعض الأبواب والفصول - بذكر ماهيّة العقول والعلوم والنظر، ووجوب معرفة الله

[1] محمّد بن الفتّال النيسابوريّ: روضة الواعظين، ج1، تحقيق: غلام حسين المجيديّ ومجتبى الفرجيّ، منسورات دليل ما، ط2، 2010م، ص 29-30.

[2] ينظر: (م.ن)، ص31.



تعالى وفساد التقليد في ذلك، والكلام في صفات الباري، وخلق الأفعال، والقضاء والقدر، والعدل، والتوحيد، والنبوّة والبعثة ومعجزات النبيّ صلى الله عليه وآله وتاريخه، ثمّ الإمامة وما يتعلّق بها وتاريخ الأئمة عليهم السلام من أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن العسكريّ عليه السلام مع تاريخ الزهراء عليها السلام.

أمّا الجزء الثاني، فيزيد على سبعين مجلسًا، أتمّ في أولّه الكلام في تاريخ الحجّة عجل الله فرجه وإمامته، ثم ذكر في باقي مجالسه مناقب آل محمّد وفضائل بعض الأعلام، ثمّ استعرض ذكر بعض الأحكام والأزمان والأماكن، وحتى القبور والقيامة والصراط والميزان والجنّة والنار وغيرها[1] .

ظهير الدين أبي الفضل محمّد بن سعيد بن هبة الله بن الحسن الراونديّ أبو الفضل الراونديّ (...– حيًا 580 هـ)

عجالة المعرفة في أصول الدين

يبحث الكتاب عن أصول الدين

ففي العبارة: لا تجد أيّ تعقيد، ويعتمد على الحجّة والاستدلال

وفي الترتيب: فهو حلقات مترابطة في قلادة واحدة. فهو – في نهاية كلّ فصل – يمهّد للفصل التالي

يبحث الكتاب عن أصول الدين، والعلم المتكفّل لمثل هذا البحث هو علم الكلام.

أمّا أسلوب الكتاب ومميّزاته:

فنجد أنّه على مستوى العبارة: ليس فيها أيّ تعقيد، أو غرابة، أو صعوبة، بل على العكس من كلّ ذلك، يحاول التوضيح والتيسير، والتقريب.

ويعتمد على الحجّة والاستدلال على كلّ حكم في كلّ قضيّة.

أمّا على مستوى الترتيب: فهو حلقات مترابطة في قلادة واحدة، فهو يمهّد في نهاية كلّ فصل للفصل التالي، بحيث يظهر للقارئ منطقيّة ترتيب الفصول.

---

[1] ينظر: محمّد بن الفتّال النيسابوريّ: روضة الواعظين، وضع المقدّمة السيّد محمّد مهدي السيد حسن الخرسان.

ففي الفصل الأوّل: أثبت وجود الصانع، وأثبت له الصفات الإلهيّة، الثبوتيّة الجلاليّة، والسلبيّة الإكراميّة. ومهّد في آخر الفصل للحاجة إلى « النبوّة « باعتبارها طريقًا إلى «الكمال» المنشود.

وفي الفصل الثاني: دخل في بحث «النبوّة» وخصائصها، ولوازمها، ومهّد في نهايته «للإمامة « باعتبارها استمرارًا لأداء مهمّة هداية الأمّة.

وفي الفصل الثالث: دخل في بحث «الإمامة» وتحديد شرائطها، وتعيين المتأهّلين لها، وهم «الأئمة الاثنا عشر» حتى الإمام الثاني عشر، الذي أثبت صحّة «غيبته» وأسرارها.

وفي نهاية الفصل مهّد للبحث عن «المعاد» وشؤونه على أساس أنّ الداعي إلى وجود الإمام، وهو حفظ النظام، لا يتمّ إلّا بثبوت الجزاء، من ثواب للطاعة، وعقاب للعصيان، إلى آخر ما تستتبعه من أمور.

وفي الفصل الرابع: يدخل في البحث عن «العدل والوعد والوعيد» وما يترتّب على ذلك من شؤون «المعاد»، مستندًا إلى أنّ «الكمال» البشريّ المنشود، لا يُتوصّل إليه إلّا بوجود ذلك؛ إذ لولاه لما استقرّ للتكليف والنظام أثر منظور، ولم يفرّق بين الحقّ والباطل، ولا بين المعصية والطاعة، فلم يُتوصّل إلى «الكمال» المنشود[1].

أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسن النيسابوريّ (...– 520 هـ تقديرًا)

الحدود (المعجم الموضوعيّ للمصطلحات الكلاميّة)

الكتاب هو في بيان وتعريف اصطلاحات علم الكلام

الكتاب مفتاح لفهم المسائل الكلاميّة

الكتاب مشتمل على تسعة فصول منها: الجواهر، الأعراض، ما يلزم مراعاته في الحدود...

موضوع الكتاب كما يلوح من اسمه هو في بيان وتعريف اصطلاحات علم الكلام،

[1] يُنظر: مقدمة تحقيق كتاب عجالة المعرفة تحقيق: السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، ص 16- 22.

والكتاب مفتاح لفهم المسائل الكلاميّة.

الكتاب مشتمل على تسعة فصول، وكلّ فصل يحتوي على عدّة مسائل، وهي على الشكل الآتي:

الأول: في أحكام الجوهر.

الثاني: في أقسام الأعراض وأحوالها.

الثالث: في حدود الأشياء المخاطيّة، ويحتوي على مسألة في اللذّة والألم.

الرابع: في حدود ما يدخل في الألم واللذّة.

الخامس: في بيان أوصاف الجمل والمعاني التي تشمل الأوصاف.

السادس: في التعاريف التي تدخل في الأفعال.

السابع: في الاستحقاق.

الثامن: في بيان ما يدخل في العلوم والاعتقادات.

التاسع: في بيان ما يلزم مراعاته في الحدود.

أبو عبد الله محمّد بن عليّ بن شهر آشوب السرويّ المازندرانيّ (489هـ - 588هـ)

متشابه القرآن

الكتاب وفق المنهج الموضوعيّ للقرآن الكريم، وذلك بجمع الآيات المتشابهة في موضوع معيّن، ثمّ استخلص رؤية القرآن حيال هذا الموضوع منها

جمع في كلّ فصل الآيات المتشابهات التي اجتمعت بالدلالة، أو القرينة، أو الوجه أو سبب التشابه، أو نوعه

الكتاب مشتمل على: التوحيد، العدل، النبوّة، الإمامة، والمفردات

الكتاب في تفسير كتاب اللّه المجيد، يتألّف من جزءين، بذل فيه ابن شهر آشوب جهدًا كبيراً على وفق المنهج الموضوعيّ للقرآن الكريم، وذلك بجمع الآيات المتشابهة في موضوع معيّن، ثمّ استخلص رؤية القرآن حيال هذا الموضوع منها، ولم يقتصر على ذلك

فقط، بل تناول فيه ما اختلف العلماء والفقهاء في تفسيرها، وهو كتاب نفيس ينبئ عن طول باع صاحبه.

قسّم المؤلّف كتابه إلى عشرة أبواب، وتلك الأبواب مقسّمة إلى فصول، وجمع في كلّ فصل الآيات المتشابهات التي اجتمعت بالدلالة، أو القرينة، أو الوجه أو سبب التشابه، أو نوعه. وتلك الأبواب نظّمها على وفق هذا النسق.

باب ما يتعلّق بأبواب التوحيد: اشتمل على 56 فصلاً، يتضمّن الآيات الدالّة على صفات الذات، وصفات الكمال، وكل ما دلَّ على الرؤية والتصوير والتجسيم، كاليد، والوجه، والعين، والاستواء على الكرسيّ وغيرها، مؤوِّلاً كلّ ما ينافي عقيدة التوحيد في الذات والصفات، كما تناول الآيات المتشابهات المتعلّقة بخلق السموات والأرض، وخلق الإنسان والشمس والقمر، وما يتعلّق بالملائكة وإبليس والجنّ والسحر وغيرها.

باب ما يدخل في أبواب العدل: وتضمّن 38 فصلاً، اشتملت بعض فصوله على العدل الإلهيّ، وفصول على الآيات الدالّة على الهداية والإضلال والفتنة، وأخرى على الغواية، والإرادة، والمشيئة، وخلق أفعال العباد، والظلم والمكر والخديعة والفتنة والاستهزاء وغيرها.

باب مما جاء في النبوّات: وتضمّن 37 فصلاً، منها: عشرة فصول تتعلّق بنبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، والأخرى تضمّنت الآيات المتشابهات المتعلّقة بالنبوّة والعصمة والوحي، وقصص الأنبياء عليهم السلام.

باب ما يتعلّق بالإمامة: وقد اشتمل على 24 فصلاً، قسم منها خصّص لفضائل أمير المؤمنين عليه السلام والنصّ على إمامته وإمامة الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وقسم اشتمل على خصائص الإمامة.

باب المفردات: اشتمل على 21 فصلاً، ذكر فيه الآيات المتشابهات في باب المعاد، وما يتعلّق به من التوبة، والأجل، والرجعة والصراط والشفاعة، ووصف الجنّة والنار، وغيرها من الأبواب الأخرى.

محمود بن عليّ بن الحسن سديد الدين أبو الثناء الرازيّ، المعروف بالحِمصيّ
(حدود 485–حدود 585هـ)

المنقذ من التقليد والمرشد من التوحيد المسمّى بالتعليق العراقيّ

الكتاب احتوى على أهمّ العناوين والمسائل في العقائد

الكتاب في الأصل كان مبنيًّا على الاختصار، ولكن بسط الكلام في كثير من المسائل العقديّة

الكتاب مشتمل التوحيد، العدل، النبوّة، وعناوين أخرى

(المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد) عبرّ عنه السيد بن طاووس في الباب الخامس من «فرج المهموم» بـ «المرشد إلى التوحيد»، قال: يسمّى كتاب «المرشد إلى التوحد»، «المنقذ من التقليد»، وذكر أنّه كبير في مجلدين، وأنّ عنده نسخة عليها خطّ جدّه، ورام على المجلد الثاني كما مرّ بعنوان «المرشد»، وهو المعروف بـ «التعليق العراقيّ» في علم الكلام، وأوّل مباحثه: [القول في حدوث الجسم][1].

يقول المؤلِّف في مقدّمة الكتاب: «وابتدأت بإملاء هذا التعليق، والعزم فيه الإيجاز والاختصار، غير أنيّ لمّا وصلت إلى أمهات المسائل ومهمّاتها، ما وافقني الخاطر والطبع في أكثرها على موافقة ما كان في العزم من الإيجاز، فبسطت القول فيها بعض البسط، فوقع لذلك التفاوت بين مسائل هذا التعليق في المقدار من التطويل والاختصار»[2].

ومن خلال العناوين التي وردت في كتاب «المنقذ من التقليد» يتبيّن أنّه احتوى على أهمّ العناوين والمسائل في العقائد، ومن هذه العناوين نذكر الأمور الآتية: حدوث الجسم، وإثبات محدِث الجسم تبارك وتعالى، وصفات المحدِث، بحث تفصيليّ حول الصفات الإلهيّة، من كونه تعالى عالمًا، حيًّا، مدركًا للمدركات سميعًا بصيرًا، مريدًا، وغير ذلك من

[1] الذريعة، آقا بزرگ الطهراني، ج23، ص 151.

[2] الحمصّي الرازيّ، سديد الدين محمود: المنقذ من الضلال، ج1، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط1، 1412ه، ص 18.

الصفات الإلهيّة، البحث حول صفة العدل الإلهيّة، في أنّه تعالى لا يريد شيئًا من القبائح والفواحش، القول في الهدى والضلال، القول في القضاء والقدر. وهناك أبحاث متعدّدة منها: في التكليف في ما لا يطاق، في وصف القرآن وكلامه تعالى، في حسن ابتداء الخلق ووجهه، في التكليف وحسنه ووجه حسنه، في اللطف والمصلحة والمفسدة، الأعواض، في الآجال، في الأرزاق، في النبوّات، في دفع ما طعن به المخالفون في القرآن، وغير ذلك من العناوين المهمّة في مجال العقائد.

يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد البطريق بن نصر الأسديّ ابن البِطْريق الحلّيّ (523هـ - 600هـ)

عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار

الكتاب جمع وتدوين مناقب الامام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الواردة في الصحاح والسنن والمسانيد لأهل السنة

يشتمل الكتاب على تسعمئة وثلاثة عشر حديثًا

ذكر المؤلِّف أسانيده وطرقه إلى مؤلِّفيها ورواتها في صدر الكتاب

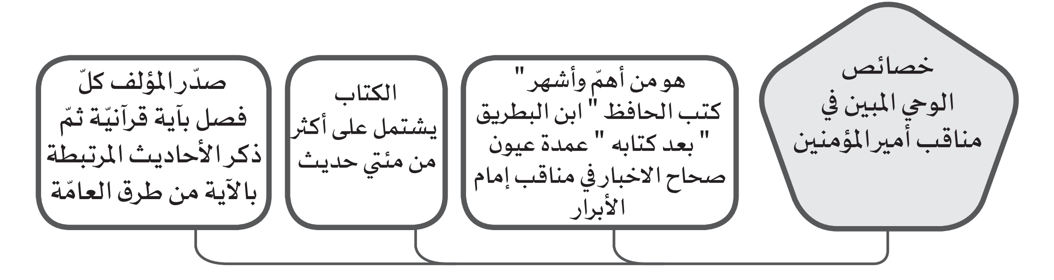
قام المؤلِّف في هذا الكتاب بجمع وتدوين مناقب الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الواردة في الصحاح والسنن والمسانيد لأهل السنّة على نسق خاصّ وترتيب مبتكر.

وقد كان هذا الكتاب خير بداية لهذا النوع من التأليف والتصنيف، أعني «جمع المناقب من الصحاح والمسانيد أو السنن المعتبرة عند أهل السنّة»، وتوالت التأليفات والمصنّفات على هذا النمط من بعده.

يشتمل الكتاب على تسعمئة وثلاثة عشر حديثًا في ستة وثلاثين فصلاً.

وقد ذكر عدد أحاديث كلّ فصل في مقدّمته.

كما ذكر المؤلف أسانيده وطرقه إلى مؤلِّفيها ورواتها في صدر الكتاب، وهو يعرب عن مكانته في الحديث وتضلّعه فيه وكثرة مشايخه وأساتذته، وبلوغه الذروة في الإحاطة بالمناقب والفضائل.



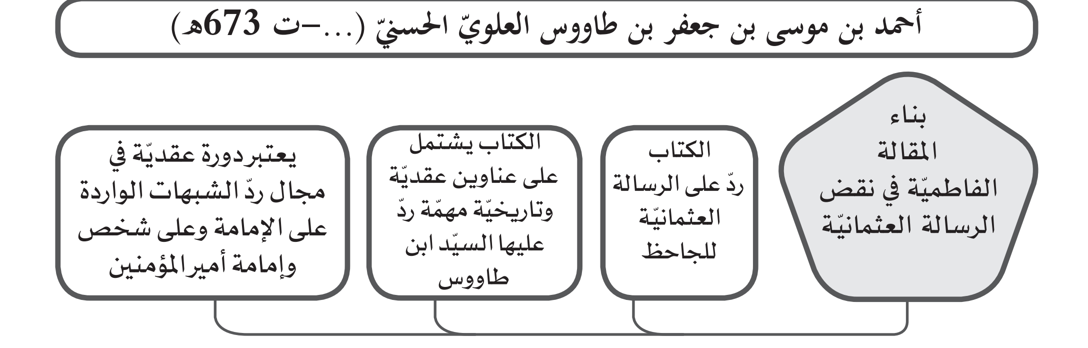
«خصائص الوحي المبين في مناقب أمير المؤمنين»، وهو من أهمّ وأشهر كتب الحافظ «ابن البطريق» بعد كتابه «عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار».

وقد ألّفه بعد كتابي العمدة والمستدرك.

والكتاب يشتمل على أكثر من مئتي حديث في خمسة وعشرين فصلاً.

وقد صدّر المؤلّف كلّ فصل بآية قرآنيّة، ثم ذكر الأحاديث المرتبطة بالآية من طرق العامّة، وقد ذكر في بداية الكتاب طرق أسانيده إلى الكتب كالبخاريّ، ومسلم، وتفسير الثعلبيّ، وغيرها من الكتب.

أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس العلويّ الحسنيّ (...–ت 673هـ)



ذكر جماعة، ومنهم تلميذ المصنّف الحسن بن داود، الكتاب باسم بناء المقالة الفاطميّة



في نقض الرسالة العثمانيّة.

قال السيد اين طاووس في مقدّمة كتابه: «وبعد: فإنّ أبا عثمان الجاحظ صنّف كتابه المسمّى (بالرسالة العثمانيةّ) ابتداء غير حامد لإله البريّة، ولا معترف له بالربّانيّة، ولا شاهد لنبيه بالرسالة الجليّة، ولا لأهله وأصحابه بالمرتبة العليّة، شاردًا في بيداء هواه، سامدًا في ظلماء عماه.

زعم مخاصمًا شرف أمير المؤمنين - صلوات الله عليه – بكلمات سردها، ولفظات زعم أنّه شيّدها، رادًا على نفسه في تقريرات مناقب مولانا أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - سدّدها ومجّدها، هازلاً في مقام جادّ، جاهلاً في نظام استعداد، مادًّا في الأوّل باعه القصير إلى أعناق الكواكب، وذراعه الكسير إلى النجوم الثواقب»[1].

انتهج السيد ابن طاووس في الكتاب الأسلوب الآتي:

يذكر أوّلاً آراء الجاحظ وأدلّته، ثمّ ينقد ويردّ هذه الآراء والأدلّة التاريخيّة والعقديّة وغير ذلك.

ومن خلال تتبّع مضامين الكتاب يتبينّ أنّه على درجة عالية من الدقّة والمنهجيّة، وبعتبر دورة عقديّة في مجال ردّ الشبهات الواردة على الإمامة وعلى شخص وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

فقد ناقش وردّ على موضوعات كثيرة منها: سِنّ الإمام عليّ حين إسلامه، قضيّة الشورى، تفضيل أبي بكر على الإمام عليّ، حادثة الغار، وردّ على الطعون التي أوردها الجاحظ، إلى غيرها من العناوين المهمّة من الناحية العقديّة والتاريخيّة والتي انتقدها وأبطلها وبين ضعفها السيد ابن طاووس، بل في بعض الأحيان بين كذبها كما يظهر من خلال قراءة الكتاب.

[1] جمال الدين أبي الفضائل أحمد بن موسى بن طاوس: بناء المقالة الفاطميّة في نقض الرسالة العثمانيّة، تحقيق: علي العدنانيّ الغريفيّ، ص 53.

انتهج ابن طاووس في هذا الكتاب منهجًا جديدًا لبيان أحقّيّة المذهب الإماميّ، فافترض أنّ ثمّة شخصًا من أهل الذمّة يريد الدخول إلى الإسلام، وبدأ بتفحّص الأدلّة الموجودة عند المذاهب الأربعة، ومن الأمور التي ردّها ونقلت في هذه الكتب اتهام الشيعة بالغلوّ والكفر.

ومن المفيد نقل جزء من مقدّمة كتابه، حيث تبيّن لنا هذا المنهج المبتكر، قال في مقدّمة الكتاب: «وبعد: فإنيّ رجل من أهل الذمّة، مذ نشأت سمعت اختلاف أهل الملل في كلّ زمان، فسافرت بنفسي وخاطري وناظري في العقائد والأديان، لأحصّل لنفسي السلامة وأفوز برضى الله ودار المقامة، وأسلم من الندامة وخطر يوم القيامة.

وإنّني عرفت ما بلغ إليه محمّد صلى الله عليه وآله ومن اتّبعه على ملّته، فأحببت أن أقدّم النظر فيما جاء به وفي حال أتباعه وشريعته، فوجدت أكثر أهل الإسلام المالكيّة والحنفيّة والشافعيّة والحنبليّة، وهم الأربعة المذاهب؛ مذهب مالك ومذهب الشافعيّ ومذهب أبي حنيفة ومذهب أحمد بن حنبل.

فسألت: هل كان هؤلاء الأربعة من أصحاب نبيّهم محمّدصلى الله عليه وآله وأهل زمانه؟ فقيل: لا. فقلت: هل كانوا جميعًا من التابعين الذين لقوا أصحابه، فسمعوا منهم ورووا عنهم؟ فقيل لا، بل هؤلاء الأربعة تكلّموا فيما بعد وتعلّموا العلم وقلّدهم أكثر المسلمين.

فقلت: هذا عجيب من هذه الأمّة، كيف تركوا أن يسمّوا أنفسهم محمّديّة وينسبوا إلى اسم نبيّهم محمّدصلى الله عليه وآله، وكان ذلك أشرف لهم وأقرب إلى تعظيم نبوّته وإظهار حرمته، وليتهم جعلوا مذاهبهم باسم أحد من أهل بيته وعترته، أو باسم أحد من صحابته، أو باسم أحد شاهد آثارهم وأعلامهم، فكيف عدلوا عن ذلك كله وسموا أنفسهم بأتباع هؤلاء الأربعة

الأنفس؟!

ثمّ سألت: هل كان هؤلاء الأربعة المذاهب في زمان واحد وعلى دين واحد؟

فقيل: لا، بل كانوا في أزمان متفرّقة وعلى عقائد مختلفة وبعضهم يكفّر بعضًا.

إلى أن قال: ثم قلت لبعض المسلمين: فهل ههنا مذهب خامس أو أكثر؟ فقيل: بل ههنا مذاهب كثيرة فقلت: من أكثرها عددًا بعد هذه الأربعة المذاهب وأظهرها احتجاجًا في الأصول والشريعة؟ فقيل: قوم يُعرفون بالشيعة، منتسبون إلى نبيهم محمّد صلى الله عليه وآله وأهل بيته خاصّه، إلاّ أنّ هؤلاء الأربعة المذاهب متّفقون أو أكثرهم على بغض أهل هذا المذهب المذكور وعلى عداوتهم في أكثر الأمور[1].

والنتيجة التي توصّل إليها السيّد ابن طاووس، وذلك بعد بحث حثيث ودقيق أنّ الإماميّة في معتقداتهم وفروعهم يوافقون العقل والكتاب والسنّة النبويّة الصحيحة، بخلاف باقي الفرق، فإنّها تنافي العقل والكتاب والسنّة، واختلافها الفاضح والواضح دليل على بطلانها وصحّة مذهب الإماميّة.

اليقين باختصاص مولانا علي (عليه السلام) بإمرة المؤمنين

الكتاب ردّ على من ادّعى أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله ما سمّى مولانا عليًّا عليه السلام بأمير المؤمنين في حياته

الكتاب في ثلاثة أقسام: الأوّل في تسمية الإمام بأمير المؤمنين، الثاني: إمام المتقين، الثالث: يعسوب الدين.

إنّ كثيرًا من المصادر والمؤلّفات التي اعتمد عليها السيّد، هي اليوم مفقودة العين بل الأثر

لهذا الكتاب القيّم مميّزات كثيرة نذكر منها:

1. جمع من القرآن والروايات كلّ ما يدلّ على موضوع البحث، ولو كان الدلالة رمزيّة أو إيمائيّة.

[1] الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، السيّد ابن طاووس، ص 9 (بتصرّف وتلخيص).



2. كرّس جهده في جمع النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام المحتوية على تسمية الإمام عليه السلام بلقب (أمير المؤمنين)، وأكثر ذلك بلسان الرسول الأعظم محمّد صلى الله عليه وآله وفي عصره.

3. ومن ميزاته انتقاؤه الجيّد من مختلف المؤلّفات التي أُلِّفت قبله في الموضوع، وخاصّة الكتب التي هي من عيون التراث ونفائس التصانيف وجلائل الآثار التي كان أكثرها محفوظًا في مكتبته القيّمة فاستخدمها كمصادر لبحثه.

4. إنّه رحمه الله لشدّة حرصه على إحكام إسناد الروايات وتقوية اعتبارها قد وصف كلّ كتاب استفاد منه بدقّة، بتعيين اسم الكتاب واسم مؤلّفه والمكتبة الموجودة فيها تلك النسخة وخصوصيّات النسخة المنقولة عنها، بما فيها من الإجازات وبلاغات الإقراء والإنهاء وما عليها من خطوط العلماء والأفاضل المشاهير، كلّ ذلك توثيقًا للنصّ وتحقيقًا بمزيد من العناية به والاعتماد عليه.

5. إنّ كثيراً من المصادر والمؤلّفات التي اعتمد عليها السيّد، هي اليوم مفقودة العين بل الأثر وغير متداولة وغير مذكورة إلّا في مؤلّفات هذا السيّد العظيم، فتكون شهادته قدس سره بوجود تلك النسخ خاصّة مع ذكره لأوصافها، وأنّه رأى بعضها بخطّ مؤلفيها ثروة علميّة ضخمة لأهل التحقيق واستحكامها لأسانيد كثير من الأحاديث. فنِعْم الشاهد ونعمت الشهادة.

سبب التأليف:

ثمّ ذكر خطبة كتاب الأنوار، وبيّن فيها السبب في تأليف الكتب الثلاثة، وقال: (وبعد، فإنّني كنت قد سمعت - وقد تجاوز عمري عن السبعين - أنّ بعض المخالفين قد ذكر في شيء من مصنّفاته: أنّ سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله ما سمّى مولانا عليًّا عليه السلام بأمير المؤمنين في حياته، ولا أعلم هل قال ذلك عن عناد أو عن قصور في المعرفة والاجتهاد...

ترتيب الكتاب:

جعل المصنّف كتابه هذا في ثلاثة أقسام: فالقسم الأوّل في تسمية الإمام عليه السلام بأمير المؤمنين، يبدأ بالقسم الثاني من الكتاب، الخاصّ بما ورد في تسمية الإمام عليه السلام بإمام المتّقين، ثمّ يبدأ بالقسم الثالث، فيقول: (ولمّا رأينا من فضل الله جلّ جلاله علينا تأهيلنا لاستخراج هذه الأحاديث من معادنها.... ووجدنا تسمية مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام (يعسوب الدين) مشابهة لتسميته عليه السلام بأمير المؤمنين اقتضى ذلك إثباتها في هذا الكتاب اليقين).

نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المعروف بالمحقّق الحلّيّ
(602هـ– 676هـ)

المسلك في أصول الدين وتليه الرسالة الماتعيّة

الكتاب دورة كاملة في التوحيد، أفعال الله النبوّات، الإمامة

والكتاب بين أسلوب التطويل والتقليل

الرسالة الماتعيّة في أخر كتاب المسلك في أصول الدين هي مختصر المسلك

بيّن المؤلّف في بداية الكتاب الهدف من تأليفه وأسلوب كتابته فيه، فقال:» أمّا بعد فإنّه لما كان الخوض في تحقيق العقائد من أنفس الفوائد، وأعزّ الفرائد،... رأيت أنْ أُمْلي مختصرًا يقصر عن هجنة التطويل، ويرتفع عن لكنة التقليل، يكون مدخلاً إلى مطوّل كتبهم، وموصلاً إلى تحصيل مذاهبهم، فاقتصرت منها على المهمّ،...[إلى أن قال] والغرض بهذا العلم إنّما هو التوصّل إلى السعادة الأخرويّة بسلوك طريق الحق«[1].

قد قسّم المحقّق الحليّ مطالب الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسة وعبرّ عن كلّ قسم بالنظر، وكلّ واحد من هذه الأبواب يُقسم إلى فصول متعدّدة:

---

[1] ينظر: المحقق الحليّ: المسلك في أصول الدين، تحقيق: رضا الأستادي، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميّة – مشهد، 1421 - 1379 ش، ط2، صص33-34.

النظر الأوّل فى التوحيد: في هذا القسم عرض المؤلّف المباحث المرتبطة بالتوحيد في ثلاثة فصول هي: المطلب الأوّل: في إثبات العلم بالصانع، المطلب الثاني: في ما يُوصف به سبحانه من الصفات الثبوتيّة، المطلب الثالث: في ما يُنفى عنه من الصفات.

النظر الثاني فى أفعاله سبحانه وتعالى: في هذا القسم بحث المحقّق عدّة أبحاث منها: الأوّل: في أنّا فاعلون خلافًا للأشاعرة والكلابيّة، الثاني: في الحسن والقبح العقليّ، الثالث: في أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب، الرابع: في فروع العدل، وفي هذا القسم تعرّض للمباحث المرتبطة بالمعاد.

النظر الثالث فى النبوّات: تعرض لمباحث النبوّة في ثلاثة فصول، وفي الفصل الأوّل تعريف النبوّة، وفي الثاني: صفات النبيّ، وفي الثالث ما يُستدلّ به على صدق مدّعي النبوّة، وبيان وشرح معجزات الرسول.

النظر الرابع فى الإمامة: وفي هذا القسم ثلاثة فصول عبارة عن بيان حقيقة الإمامة، ووجوبها، وصفات الإمام، وفي ذيل الفصل الرابع طرح أربعة مقاصد أخرى وهي:

المقصد الأوّل: في تعيين الإمام بعد النبيّ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه.

المقصد الثاني: في الدلالة على إثبات (إمامة) الأئمّة بعد عليّ عَلَيْهِ السَّلَام.

المقصد الثالث: في مباحث متعلّقة بالغيبة.

المقصد الرابع: يشتمل على مباحث وهي: الملائكة معصومون، فاطمة - عليها السلام – معصومة، الباغي على عليّ عَلَيْهِ السَّلَام، الأنبياء أفضل من الملائكة.

الرسالة الماتعيّة في آخر كتاب المسلك في أصول الدين هي مختصر المسلك كما يظهر للمتأمّل في مطالبهما ونظمهما وأسلوبهما.

محمّد بن محمّد بن الحسن نصير الدين الطوسيّ (597هـ– 672هـ)

تجريد الاعتقاد

يتّصف الكتاب بالعمّق والإحكام مع الاختصار، فهو من أخصر النصوص الكلاميّة الشيعيّة

اعتمد القواعد والمصطلحات الفلسفيّة في إثبات المسائل الكلاميّة فنقل الكلام من الحكمة الجدليّة، إلى الحكمة البرهانيّة

امتاز التجريد وخلافا لسائر الكتب الكلاميّة بأنّه تعرّض لبحث المعاد بعد مبحث النبوّة

يتّصف كتاب «تجريد الاعتقاد» بالعمق والإحكام مع الاختصار، فهو من أخصر النصوص الكلاميّة الشيعيّة، ومن هنا اشتُهر ومنذ الأيام الأولى لتأليفه بين أعلام المسلمين بشتّى مذاهبهم، وحظي باهتمام كبير من قبلهم شرحًا وتعليقًا وباللغتين العربيّة والفارسيّة.

منهجيّة الكتاب:

يعتبر الكتاب ولمنهجيّة الخواجة الخاصّة في الفلسفة والكلام، نقطة فارقة ومنعطفًا بارزًا في تاريخ علم الكلام؛ حيث تمكّن الخواجة هنا من التلفيق بين الفلسفة المشّائيّة والكلام الشيعيّ، مما أدّى إلى هدم الفجوة، والتقارب أكثر بين الفلسفة والكلام في الوسط الفكريّ الشيعيّ.

والكتاب مرتّب على ستّة مقاصد هي:

1.في الأمور العامّة.

1. في الجواهر والأعراض.

2. في إثبات الصانع تعالى وصفاته.

3. في النبوّة.

4. في الإمامة.

5. في المعاد.

خصائص كتاب تجريد الاعتقاد

يتّسم كتاب التجريد بعدّة خصائص منها:

الأولى: الاختصار، إنّ من أوضح السمات التي تميّز الكتابَ، الاختصار الشديد.

الثانية: اعتماده القواعد والمصطلحات الفلسفيّة في إثبات المسائل الكلاميّة.

الثالثة: قبل أن يشرع المصنّف في الخوض في المواضيع الكلاميّة، من قبيل معرفة الله والنبوّة والإمامة والمعاد، شرع في البحث عن الوجود والماهيّة، والعلّة والمعلول، والوجوب والإمكان، وبعبارة أخرى: شرع في الخوض في مباحث الفلسفة الأولى؛ باعتبارها تمثّل المبادئ والمقدّمات للأبحاث الكلاميّة.

كذلك نجد أنّ الخواجة قد شرع قبل ذلك بتأليف كتاب تجريد المنطق، والذي شرحه كبار العلماء كالعلّامة الحلّيّ (المتوفّى 726هجرية)؛ إذ ما لم تقرّر المباحث المنطقيّة ولم تهضم تلك الأبحاث من المنطق الاستدلاليّ لا يمكن الخوض في الأبحاث الفلسفيّة والكلاميّة.

الرابعة: امتاز التجريد وخلافًا لسائر الكتب الكلاميّة بأنّه تعرّض لبحث المعاد بعد مبحث النبوّة، فيما كان السائد قبل الخواجة، بحث المعاد - وبسبب العلاقة بين مبحث الوعد والوعيد والثواب والعقاب وبين صفات الباري تعالى، وخاصّة صفة العدل الإلهيّ- قبل النبوّة والإمامة. والسبب الذي جعل الخواجة يدرج المعاد بعد النبوّة أنّ الخواجة لم ير في تجريد الاعتقاد علاقة وثيقة جدًّا، بل اعتمد خلافًا لغيره على قاعدة اللطف الإلهيّ.

قواعد العقائد

الكتاب يبحث حول مهمّات المسائل الكلاميّة، من المبدأ إلى المعاد

الكتاب يركّز على نقل الأقوال والآراء، وليس بصدد المناقشة فيها والنقد عليها، إلاّ في قليل من الموارد

اشتمل الكتاب على العناوين الآتية: مقدّمة قواعد العقائد تضمّنت ذكر سبعة أصول، ومجموعة من الأبحاث العقديّة الصفات، النبوّة والإمامة، الوعد والوعيد.

الكتاب يبحث حول مهمّات المسائل الكلاميّة، من المبدأ إلى المعاد، لكنّه يركِّز على نقل الأقوال والآراء، وليس بصدد المناقشة فيها والنقد عليها، إلاّ في قليل من الموارد، ومن هنا يمكن عدّه من كتب الملل والنحل أيضًا، فذكر مواضيع الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين، وموارد الخلاف بين المعتزلة وأهل السنّة والشيعة، وبين علماء تلك المذاهب أنفسهم.

ثمّ إنّه لم يذكر عقائد الشيعة الإماميّة في مبحثي الصفات والعدل، وإنّما تعرّض لها في مسألة الإمامة، والإيمان، والعصمة، ولعلّ ذلك لاتّفاقهم مع المعتزلة في كثير من هذه المسائل، وقد صرّح بهذا في مبحث الإمامة وقال: «وهم في أكثر أُصول مذهبهم يوافقون المعتزلة»، ومع ذلك فكان الأولى التصريح بهم وعقائدهم حتى في الاتّفاقيّات.

اشتمل الكتاب على العناوين الآتية:

مقدّمة قواعد العقائد تضمّنت ذكر سبعة أصول، وهي: الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والحال، الواجب والممكن والممتنع، الذات والصفة، القديم والمحدَث، الجوهر والعرض، الموجودات إمّا متماثلة وإمّا متضادّة وإمّا متخالفة، بطلان الدور والتسلسل.

الباب الأوّل إثبات موجد العالم، الباب الثاني الصفات الثبوتيّة والسلبيّة، الباب الثالث فيما يُنسب إليه من الأفعال، الباب الرابع في النبوّة والإمامة وغيرها، الباب الخامس في الوعد والوعيد وما يتبعهما.

تلخيص المحصل (نقد المحصّل)

الكتاب من أهمّ كتب الخواجة نصير الدين الطوسي في علم الكلام وهو تلخيص وتحليل انتقاديّ لكتاب " محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين " لفخر الدين الرازيّ.

واشتمل الكتاب على عناوين ومسائل متعدّدة بعضها في مجال الفلسفة والمقدّمات العامّة أمّا القسم الأخر في الكتاب فهو في الإلهيّات وقد تعرّض لأبحاث متعدّدة ومتنوعة في الذات والصفات والأسماء والأفعال.

وقد تضمن الكتاب مجموعة من الرسائل الصغيرة والمهمة جدا في المجال العقديّ للخواجة نصير الدين الطوسي من قبيل رسالة الإمامة، أقلّ ما يجب الاعتقاد به،...

يعتبر هذا الكتاب من أهمّ كتب الخواجة نصير الدين الطوسيّ في علم الكلام، والكتاب كما يُستفاد من اسمه تلخيص وتحليل نقديّ لكتاب « محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين » الذي وضعه فخر الدين الرازيّ.

وباختصار استطاع نصير الدين الطوسيّ من خلال منهجه النقديّ للكتاب أن يوضح غوامضه، ويخضع موضوعاته المختلفة لمحكّ النقد والبحث العقليّ والفلسفيّ.

واشتمل الكتاب على عناوين ومسائل متعدّدة بعضها في مجال الفلسفة والمقدّمات العامّة من قبيل: الركن الأوّل في المقدّمات، وهي ثلاث: المقدّمة الأولى في العلوم الأوّليّة، الثانية في أحكام النظر، الثالثة في الدليل وأقسامه، وفي تقسيم المعلومات، وأحكام الموجودات.

أمّا القسم الآخر في الكتاب فهو في الإلهيّات، وقد تعرّض لأبحاث متعدّدة ومتنوّعة في الذات والصفات والأسماء والأفعال.

القسم الأوّل في الذات: وجود الله تعالى، مدبّر العالم، صانع العالم.

القسم الثاني في الصفات: أقسام الصفات وهي: السلبيّة، الصفات الثبوتيّة: القدرة، الحياة، الإرادة، الكلام،...

القسم الثالث في الأفعال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، الله مريد لجميع الكائنات، ترتيب الممكنات، القضاء والقدر، الحسن والقبح.

القسم الرابع الكلام في الأسماء في السمعيّات وهو مرتّب على أقسام:

القسم الأوّل في النبوّات: المعجز، الجواب عن الشبهات في أدّلة نبوّة النبيّ، فوائد البعثة، طريقة الحكماء في إثبات النبوّة، عصمة الأنبياء، الكرامات،....

القسم الثاني في المعاد: الأقوال في المعاد، حقيقة النفس، التناسخ، امتناع عدم الأرواح، سعادة النفوس النقية بعد الموت، شقاوة النفوس الرديّة بعد الموت، إعادة المعدوم، المعاد

يتمّ مع القول بإعادة المعدوم، وَعِيدُ أصحاب الكبائر منقطع، وَعيدُ المعاند دائم والقاصر معذور.

القسم الثالث في الأسماء والأحكام: الإيمان، صاحب الكبيرة مؤمن أم مشرك أم منافق أم كافر، الإيمان قابل للزيادة والنقصان أم لا، تعريف الكفر وخطر تكفير المسلمين.

القسم الرابع في الإمامة: أقوال الفرق في وجوب الإمامة، الشيعة الإماميّة والكيسانيّة والزيديّة والغلاة، شرح فرق الكيسانيّة، شرح فرق الزيديّة، الإشارة إلى عُمدة مذهب الإماميّة.

وقد تضمّن الكتاب مجموعة من الرسائل الصغيرة والمهمّة جدًّا في المجال العقديّ للخواجة نصير الدين الطوسيّ منها:

رسالة الإمامة: وتصمّنت بيان أنّ الإمامة مرتّبة على بالتوحيد والعدل والنبوّة، وبين خمس مسائل في الإمامة ما الإمام، هل الإمام، لم الإمام، كيف الإمام، ومَن الإمام، وختم الرسالة ببيان غيبة الإمام الثاني عشر.

أقلّ ما يجب الاعتقاد به: بين فيها ما يجب اعتقاده على الناس، وأنّه لا يجب عليهم تعلّم الأدلّة التي حرّرها المتكلّمون...

المقنعة في أوّل الواجبات: وهي رسالة مختصرة حول الأصول الخمسة.

إثبات الواحد الأوّل: تهدف الرسالة إلى إثبات المبدأ الأوّل الذي لا شيء قبله ولا مبدأ له، ويستحيل أن يكون أكثر من واحد....

أفعال العباد بين الجبر والتفويض: الرسالة تفسير مختصر لمقولة «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»....

ربط الحادث بالقديم: هذا المبحث من المباحث التي حيرّت عقول الحكماء، ويحاول الطوسيّ في هذه الرسالة المختصرة أن يبينّ كيفيّة ربط الحادث بالقديم.

بقاء النفس بعد بوار البدن: رسالة في تحقيق بقاء النفس الإنسانيّة بعد البدن وإقامة



البرهان على ذلك.

إلى غيرها من الرسائل أمثال شرح رسالة ابن سينا، الرسالة النصيريّة، رسالة في العلل والمعلولات، صدور الكثرة عن الواحد، برهان في إثبات الواجب،...

ميثم بن علي بن ميثم بن معلَّى كمال الدين أبو الفضل البحرانيّ المعروف بابن ميثم البحرانيّ (636هـ- 699 هـ)

قواعد المرام في علم الكلام

الكتاب مع اختصاره يمتاز بالشمول لكلّ مباحث أصول الدين

يمتاز بوضوحه وقوّة عباراته وإشراق أسلوبه وخلوّه عن التعقيد

الكتاب احتوى على 8 قواعد وكلّ قاعدة تحتوي على عدّة أركان

يعتبر من الكتب الكلاميّة المهمّة جدًّا والمختصرة، وهو مع اختصاره يمتاز باشتماله على كلّ مباحث أصول الدين وما يلحق بها من المسائل الاعتقاديّة، بالإضافة إلى وضوحه وقوّة عباراته وإشراق أسلوبه وخلوّه عن التعقيد الذي يُرى في كثير من الكتب المشابهة له.

وقد صنّفه على منهج المتكلّمين وأقوال الفلاسفة والمقايسة فيما بينهم، وقسّم المؤلّف الكتاب إلى 8 قواعد، وكلّ قاعدة تحتوي على عدّة أركان، وكلّ ركن يحتوي على عدّة بحوث.

وقد اشتمل الكتاب على العناوين الآتية:

القاعدة الأولى: فى المقدّمات:

الركن الأوّل: [في التصوّر والتصديق]

الركن الثاني: في النظر وأحكامه وغيرهما.

القاعدة الثانية: فى أحكام كلّيّة للمعلومات.

القاعدة الثالثة: فى حدوث العالم.

القاعدة الرابعة: في إثبات العلم بالصانع وصفاته.

القاعدة الخامسة: في الأفعال وأقسامها وأحكامها.

القاعدة السادسة: في النبوّة.

القاعدة السابعة: في المعاد.

القاعدة الثامنة: في الإمامة.

النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة

يعتبر الكتاب من أهمّ الكتب في باب الإمامة

بدأ بتحديد مفهوم، والأدلّة على على تعيين الإمام، وردّ على الشبهات المختلفة حول الإمامة

الكتاب يمتاز بأنّه يدخل في رد التفاصيل التي عرضت على الإمامة ويردّها بمنهج علماء الكلام

يعتبر الكتاب من أهمّ الكتب في باب الإمامة، وفي البداية تعرّض العلاّمة ابن ميثم البحرانيّ للآراء المختلفة حول الإمامة، وردّ الأدلّة التي عرضها المخالف في هذا المجال، ثمّ بيّن النظريّة الصحيحة في الإمامة بأدلّة محكمة.

ويتضمّن الكتاب مقدّمة وثلاثة أبواب.

أمّا المقدّمة فهي في تعريف الإمامة ومذاهب الناس فيها.

والباب الأوّل في الشرائط المعتبرة في الإمامة.

والباب الثاني: في تعيين الإمام.

والباب الثالث: في تقرير شبهة الخصوم والجواب عنها،

وقد عرض المؤلِّف مجموعة من العناوين المهمّة في كلّ باب فبدأ بتحديد المفهوم، والأدلّة على على تعيين الإمام، وردّ بطريقة منهجيّة ودقيقة على الشبهات المختلفة حول الإمام.

ويمتاز الكتاب باستيعابه إلى حدّ كبير الأمور الآتية:

1. الآراء المختلفة والمتضاربة حول الإمامة في مختلف شؤونها، فهو يتطرّق إلى مذاهب المسلمين في وجوب الإمامة وفي تعيين الإمام والشروط المعتبرة فيه، كما يتناول بالبحث في مذاهب طوائف الشيعة المنكرين لإمامة بعض الأئمّة الاثني عشر.

2. عمق الأدلّة والوجوه التي يقيمها لإثبات ما تراه الإماميّة الاثنا عشريّة في مختلف مسائل الإمامة، فتراه يتطرّق إلى بيان الدليل، ثمّ يستمرّ في ترسيخه وتدعيمه بذكر كلّ الوجوه المحتملة في المسألة وإبطالها وتعيين الوجه الصحيح منها.

3. الأدلّة والوجوه التي يقيمها أصحاب بقيّة الطوائف الإسلاميّة، لا سيّما مناقشاتهم في أدلّة الإماميّة، فيذكر كلّ ذلك بالتفصيل، ثمّ يدخل في نقدها وردّها بالأسلوب الكلاميّ المعهود عن المتكلّمين.

الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الأسديّ جمال الدين أبو منصور المعروف بالعلّامة الحلّيّ (648 – 726 هـ)

وضع العلّامة الحلّيّ ما يناهز الثلاثين مؤلَّفًا في علم الكلام نذكر منها الآتي:

استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر

- رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء والقدر، وطرح فيها المذاهب المختلفة في أفعال العباد، ثمّ أقام البراهين العقليّة على مذهب العدليّة
- وذكر ثمانية عشر وجهًا يحكم العقل بها على أنّ للعبد اختيارًا في أفعاله غير مجبر عليها.
- ردّ على أدلّة من قال أنّ العبد مجبر على أفعاله لا اختيار له

رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء والقدر، وطرح فيها المذاهب المختلفة في أفعال العباد، ثمّ أقام البراهين العقليّة على مذهب العدليّة، كما أردف براهينه بما ورد في الكتاب العزيز.

كتب هذه الرسالة بطلب من السلطان أولجايتو خدابنده محمّد لمّا سأله نظر الأدلّة الدالّة على أنّ للعبد اختيارًا فى أفعاله، وأنّه غير مجبر عليها.

وهذه الرسالة مع صغر حجمها فهى جامعة لأهمّ الأدلّة وأدقّها حول هذا الموضوع، وبعبارة موجزة.

ففى بداية الرسالة قرّر محلّ النزاع بذكر أقوال علماء المسلمين حول هذه المسألة، ومن ثمّ شرع بعرض الأدلّة الدالّة على أنّ للعبد اختيارًا فى أفعاله، وذكر ثمانية عشر وجهًا يحكم العقل بها على أنّ للعبد اختيارًا فى أفعاله غير مجبر عليها، وأمّا المنقول فوجوه... وذكر ثمانية عشر وجهًا أيضًا، وتعرّض - رحمه الله - فى آخر الرسالة إلى ذكر أهمّ احتجاجات الذاهبين إلى أنّ العبد مجبر على أفعاله لا اختيار له فيها، وذكر أربعة وجوه من احتجاجاتهم، ثمّ أجاب عنها واحدة واحدة من حيث المعارضة ومن حيث الحلّ.

الألفين الفارق بين الصدق والمين

كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين بمثابة بحث وافٍ في الإمامة وضعه مؤلِّفه بأدلّة كافيةٍ لم يسبقه غيره عليها من علماء الشيعة.

ذكر فيه ألفًا وثمانية وثلاثين دليلًا في إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

يعتمد صاحب الألفين في أدلّته على القرآن الكريم، فيورد آيات من الذكر الحكيم وينسبها أو يفسّرها على أنّها جاءت كدليل على إمامة عليٍّ عليه السلام

يعدّ كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين بمثابة بحث وافٍ في الإمامة وضعه مؤلِّفه بأدلّة كافيةٍ لم يسبقه غيره إليها من علماء الشيعة، وقد ذكر فيه ألفًا وثمانية وثلاثين دليلاً في إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وهو نفسه الكتاب الموسوم بـ (كتاب الألفين) الفارق بين الصدق والمينْ، وقد أورد فيه العلاّمة الحلّيّ كما قال - رحمه الله -: «من الأدلّة اليقينيّة والبراهين العقليّة والنقليّة ألف دليل على إمامة سيّد الوصيّين عليّ بن أبي طالب

أمير المؤمنين عليه السلام، وألفُ دليل على إبطال شُبَه الطاعنين، وأوردّتُ فيه من الأدلّة على باقي الأئمّة عليهم السلام ما فيه كفاية للمسترشدين...»[1]، وفي هذا السياق يعتمد صاحب الألفين في أدلّته على القرآن الكريم، فيورد آيات من الذكر الحكيم ويفسّرها على أنّها جاءت كدليل على إمامة عليّ عليه السلام.

وقد ألّفه لولده محمّد المعروف بفخر المحقّقين (المتوفىّ772هـ)، ذكر في مقدّمته أنّ الكتاب يشتمل على ألف دليل على إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب ـ عليه السَّلام ـ، وألّف دليل على إبطال شبهات الطاعنين،

وقد قال في مقدّمة الكتاب أنّه رتّبه على مقدّمة ومقالتين وخاتمة، وأمّا المقدّمة فاشتملت على عدّة أبحاث وهي:

الأوّل: تعريف الإمام، الثاني: الإمامة، الثالث: المبادىء، الرابع: نصب الإمام لطف، الخامس: لا يقوم مقام الإمامة غيرها، السادس: في أنّ نصب الإمام واجب، السابع: عصمة الإمام (وعرض فيه الأدلّة على عصمة الإمام وقسّمهما في الجزء الأوّل من الكتاب إلى قسمين: المئة الأولى والمئة الثانية)، وفي الجزء الثاني من الكتاب بدأ في المئة الثالثة (وأكمل في عرض الأدلّة على العصمة) إلى المئة العاشرة، وقال: في خاتمة الكتاب، فهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الكتاب، من الأدلّة الدالّة على عصمة الإمام عليه السلام وهي ألف وثمانية وثلاثون دليلاً، وهو بعض الأدلّة، فإنّ الأدلّة على ذلك لا تُحصى وهي براهين قاطعة،....[2]

أنوار الملكوت في شرح الياقوت

كتاب الياقوت فهو تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (المتوفّى310هـ) والشرح للعلاّمة الحلّيّ.

والعلاّمة في هذا الكتاب أورد مجموع المطالب في 15 مقصدًا على الشكل الآتي 4 مقاصد خصّصها للأمور العامّة، و11مقصدًا لمباحث الإلهيّات

من مقاصد الكتاب العقديّة إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته، العدل، أفعال القلوب ونظائرها، الألطاف، النبوّات، الإمامة،...

[1] العلاّمة الحلّيّ: الألفين، مكتبة الألفين، الكويت، 1405 - 1985 م، ص 22.

[2] (م.ن)، ص 454.

كتاب الياقوت تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت(المتوفىّ310هـ) كما ذكره العلاّمة في مقدّمة الكتاب والشرح للعلاّمة الحلّيّ.

وكتاب الياقوت من المتون القديمة التي لا غنى عنها للباحثين والمثقّفين؛ لأنّه شرح فيه العقائد والآراء المختلفة للفرق المذكورة في الكتاب، وفي عهد المؤلّف، فهو من مرجع للمحقّقين في تاريخ الفرق والعلوم الإسلاميّة.

إلاّ أنّ كتاب الياقوت حسب تصريح العلاّمة الحلّيّ: «غير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم، في نهاية الإيجاز والاختصار، بحيث يعجز عن تفهّمه أكثر النظّار»[1].

وقد أوعز العلاّمة في كتابه هذا، إلى كتاب «مناهج اليقين» وكتاب «معارج الفهم» و«نهاية المرام» والجميع من تأليفه.

خصوصيّات الشرح:

ينقل الماتن (بن نوبخت) الآراء والأقوال دون أن يشير إلى قائليها، والشارح)العلاّمة الحلّيّ) رفع هذا النقص وعينّ القائلين والفرق المنتسبين بها.

حفظ لنا العلاّمة الحلّيّ بشرحه هذا الكتاب متنًا قيّمًا من المتون الكلاميّة القديمة الذي لولاه لكان عُرضة للضياع والتلف.

وأورد العلاّمة في هذا الكتاب مجموع المطالب في 15 مقصدًا على الشكل الآتي: 4 مقاصد خصّصها للأمور العامّة، و11مقصدًا لمباحث الإلهيّات نذكر منها:

المقصد الأوّل فى النظر وما يتّصل به، الثانى فى تعريف الجوهر والعرض والجسم، الثالث فى أحكام الجواهر والأعراض، الرابع فى الموجودات، الخامس فى إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته، السادس فى استناد صفاته إلى وجوبه تعالى، السابع فى العدل، الثامن فى الآلام والأعواض، التاسع فى أفعال القلوب ونظائرها، العاشر فى التكليف، الحادي

[1] العلاّمة الحلّيّ: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي زنجاني، ناشر: الشريف الرضي، قم، 1363ش، ط2، ص 3.

عشر فى الألطاف، الثانى عشر فى اعتراضات الخصوم فى التوحيد والعدل والجواب عنها، الثالث عشر فى الوعد والوعيد، الرابع عشر فى النبوّات، الخامس عشر فى الإمامة.

الباب الحادي عشر

الباب الحادي عشر؛ كتاب عقديّ مشهور، وهو الباب الحادي عشر من أبواب كتاب منهاج الصلاح في مختصر المصباح تأليف العلّامة الحلّيّ.

عرض أصول الدين التي يجب على كلّ مسلم أن يؤمن بها، وهي معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة وما يصحّ وما يمتنع على الذات، ومعرفة النبوّة والإمامة والمعاد

للكتاب أكثر من عشرين شرحا، وقد حظي كتاب الفاضل المقداد واسمه النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر باهتمام خاصّ لدى العلماء والباحثين من بين شروح الكتاب.

وهو رسالة مختصرة في العقائد الإماميّة كتبه حينما اختصر «مصباح المتهجّد» للشيخ الطوسيّ التي ألّفها في الأدعية والعبادات، اختصره العلّامة في أبواب عشرة، وأضاف إليها «الباب الحادي عشر» في العقائد، وأسمى الجميع «منهاج الصلاح في مختصر المصباح»، وهذه الرسالة لم تزل مطمحًا للأنظار، فكتب عليها شروحًا وتعليقات، أشهرها ما كتبه الفاضل المقداد الذي أسماه بـ«النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر»، و هي رسالة دراسيّة في الحوزات الشيعيّة إلى يومنا هذا.

عرض العلّامة الحلّيّ في الباب الحادي عشر أصول الدين التي يجب على كلّ مسلم أن يؤمن بها، وهي معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيّة والسلبيّة، وما يصح وما يمتنع على الذات، ومعرفة النبوّة والإمامة والمعاد، وقد عرض هذه المعتقدات في سبعة فصول، وهي:

الفصل الأوّل في إثبات واجب الوجود، الثاني في الصفات الثبوتيّة، الثالث في الصفات السلبيّه، الرابع في العدل اختيار البشر، الخامس في النبوّة، السادس في الإمامة، السابع في المعاد وإثباته من خلال الأدلّة العقليّة والآيات القرآنيّة، وبحث العلّامة في هذا الفصل مسألة الثواب والعقاب والتوبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد اهتمّ أهل العلم بكتاب الباب الحادي عشر؛ لما تميّز به من اختصار وشموليّة، كما أنّه نُسخ وطُبع مستقلاً عن أبواب الكتاب العشرة، وحظي بشروح وتعليقات كثير، .وقد ذكر مؤلّف كتاب الذريعة أكثر من عشرين شرحًا له.

وقد حظي كتاب الفاضل المقداد (متوفى 826 هـ) واسمه النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر باهتمام خاصّ لدى العلماء والباحثين من بين شروح الكتاب، فأصبح يُدرّس في المدارس والحوزات العلميّة، وطُبع عدّة مرّات.

تسليك النفس إلى حظيرة القدس

الكتاب خصّص لأهمّ المسائل الكلاميّة، الّتي أفرغها المؤلف في قوالب فلسفيّة وبرهانيّة. وهو أشبه بكتاب «تجريد الاعتقاد»

سلك في كتابه هذا مسلك السهولة في البيان، وهو يغاير مسلك الطوسيّ في كتاب «تجريد الاعتقاد» الّذي يمتاز بالصعوبة، ولكنّهما يشتركان في إضفاء الصبغة الفلسفيّة على المسائل الكلاميّة

من المباحث العقديّة في الكتاب إثبات واجب الوجود وصفاته، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد

تسليك النفس إلى حظيرة القدس قد ألّفه العلاّمة الحليّ استجابة لرغبة ولده محمّد المعروف بفخر المحقّقين، وخصّصه لأهم المسائل الكلاميّة، الّتي أفرغها في قوالب فلسفيّة وبرهانيّة، وهو أشبه بكتاب «تجريد الاعتقاد» لأستاذه نصير الدين الطوسيّ، والّذي شرحه العلاّمة بكتابه «كشف المراد» وقال: «وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد وجمع جلّ مسائل الكلام على أبلغ نظام»، غير أنّ المصنّف سلك في كتابه هذا مسلك السهولة في البيان، وهو يغاير مسلك الطوسيّ في كتاب «تجريد الاعتقاد» الّذي يمتاز بالصعوبة، ولكنهما يشتركان في إضفاء الصبغة الفلسفيّة على المسائل الكلاميّة، والكتاب كما يصفه المؤلّف في مقدّمته مشتمل على أهمّ المسائل وأشرفها، وقد جمع فيه النكات وأصول المطالب الكلاميّة.

وقد قسّم الكتاب إلى مراصد، وهي:

الأوّل: في الأمور العامّة، الثاني: في تقسيم الموجودات، الثالث: في البحث عن أقسام الموجودات، الرابع: في أحكام الموجودات، الخامس: في إثبات واجب الوجود وصفاته، السادس: في العدل، السابع: في النبوّة، الثامن: في الإمامة، التاسع: في المعاد.

الرسالة السعديّة

الرسالة تتألّف من خمس مقدّمات وثلاثة أقسام، والقسم الأوّل في العقائد، والثاني في العبادات، والثالث في الأخلاقيّات.

بحث ثلاث مسائل استحالة رؤية الله، كلامه سبحانه حادث، صفاته عين ذاته.

تمتاز الرسالة بالاستدلال المنطقيّ المبسّط، المقارنة المنهجيّة

الرسالة تتألّف من خمس مقدّمات وثلاثة أقسام، والقسم الأوّل في العقائد، والثاني في العبادات، والثالث في الأخلاقيّات.

وهي رسالة بين الإيجاز والإطناب، في أصول الدين وفروعه، ألّفها العلاّمة الحلّيّ لسعد الحقّ والملّة والدين المعروف بـ«المستوفي الساوجي» الذي كان وزيرًا لـ«غازان خان»، وقد ساهم في عهد «أولجايتو» مع رشيد الدين فضل اللّه في إدارة أُمور البلد إلى أن قُتل عام 711هـ[1].

والرسالة تحتوي على مقدّمة وفصول، وقد استوفى فيها حقّ مسائل ثلاث:

أ. استحالة رؤية اللّه سبحانه.

ب. كلامه سبحانه حادث.

ج. صفاته عين ذاته.

وتمتاز هذه الرسالة، بأمور كثيرة، منها:

أ. الاستدلال المنطقيّ المبسّط، هذا من جهة.

ب. كما تلتزم غالبًا، بعنصر المقارنة، بين مختلف المدارس في جميع بحوثها، كلاميّة كانت أم فقهيّة.

ج. ناهيك عن منهجيّة سليمة في قواعدها، وأسلوب مشرق مبين في عروضه، من جهة ثالثة.

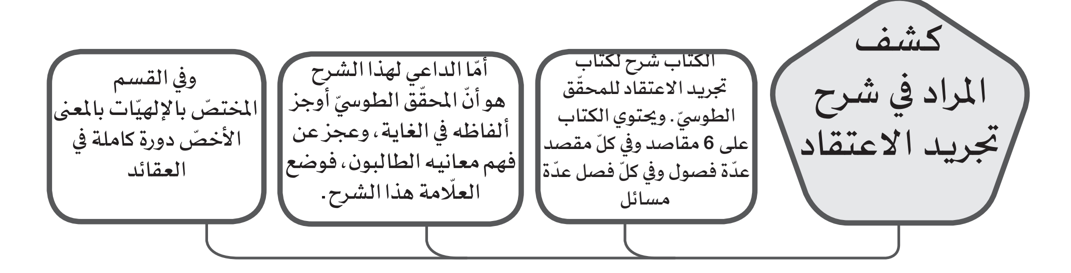
[1] ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 12، ص 183.

أمّا فهرسة التقسيم، فهي على الشكل الآتي:

تمهيد، يضمّ خمسة مقدّمات، التي هي في معظم ما جاء فيها، من المسائل الأصوليّة، والتي يُصار إليها عند الاستدلال الفقهيّ.

قسم العقائد، وهو مركز الثقل فيها، حيث: يبدأ بالمسألة الأولى، وينتهي بانتهاء التاسعة وكلّ مسألة قسّمها العلاّمة إلى عدّة أبحاث، والمسائل هي:

- حقيقته تعالى.
- أنّه تعالى لا يحلّ في غيره ولا يتّحد به.
- أنّ الله تعالى يستحيل رؤيته.
- كلامه تعالى.
- أنّه تعالى يستحقّ الصفات لذاته.
- أفعاله تعالى.
- النبوّة.



وهذا الكتاب شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقّق نصير الدين محمّد بن الحسن الطوسيّ، وهو أوّل شرح على كتاب تجريد الاعتقاد للخواجة نصير الدين الطوسيّ، ويحتوي الكتاب على 6 مقاصد، وفي كلّ مقصد عدّة فصول، وفي كلّ فصل عدّة مسائل.

وذكر المؤلّف في مقدّمة الكتاب السبب الذي دفعه إلى شرح كتاب تجريد الاعتقاد،



قال: «وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد وجمع جلّ مسائل علم الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلّا أنّه أوجز ألفاظه في الغاية، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ،موضحًا لما استبهم من معضلاته، وكاشفًا عن مشكلاته، راجيًا من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب إنّه أكرم المسؤولين»[1].

يدور كتاب كشف المراد تبعًا لمتنه على محاور ثلاثة:

الأوّل: في الأُمور العامّة التي يطلق عليها الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيّات، والمواد الثلاث: الوجود والإمكان والامتناع، والقِدم والحدوث، و العلّة والمعلول، وغيرها من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود بما هو هو.

الثاني: في الجواهر والأعراض التي يُطلق عليها الطبيعيّات، ويبحث فيه عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة والأعراض التسعة، على وجه التفصيل.

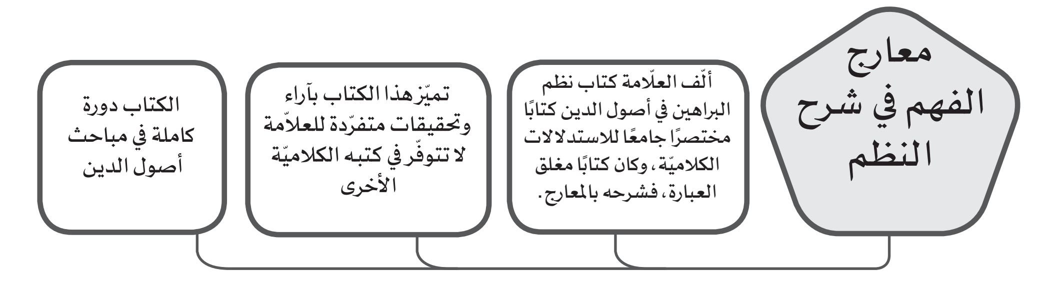
الثالث: في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، ويبحث فيه عن الأُصول الخمسة.

وبما أنّ المحور الأوّل هو المقصد الأهمّ للحكماء من المشّائين والإشراقيّين، وقد بحثوا عنه في الأُمور العامّة على وجه التفصيل والاستيعاب، حتى خصّص صدر المتألهين ثلاثة أجزاء من كتابه «الأسفار» بمباحث هذا المحور ـ لأجل ذلك ـ استغنى الطلاب عن دراسة هذا المقصد من كتاب كشف المراد.

وبما أنّ العلوم الجديدة الباحثة عن الطبيعة وأحكامها قد قطعت أشواطًا كبيرة، وأبطلت كثيراً من الفروض العلميّة في الفلكيّات والأكوان، فأصبح ما يبحث في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة في هذا القسم تاريخًا للعلم الطبيعيّ لا نفسه، ولأجل ذلك تركت دراسة المحور الثاني في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة في أعصارنا.

[1] العلاّمة الحلّيّ، كشف المراد، ص 24.

فلم يبقَ إلّا المحور الثالث الموسوم بالإلهيّات بالمعنى الأخصّ الذي يبحث فيه عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله، ولأجل ذلك عكف المحصّلون على دراسة هذا المحور الذي يتضمّن البحث عن إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوّة والإمامة والمعاد.



الكتاب عبارة عن شرح لكتاب «نظم البراهين فى أصول الدين»، وهي رسالة معدّة لبيان أُصول الدين، فقد ألّف العلّامة كتاب نظم البراهين في أصول الدين كتابًا مختصرًا جامعًا للاستدلالات الكلاميّة، وكان كتابًا مغلق العبارة، فشرحه بالمعارج.

وقد تميّز هذا الكتاب بآراء وتحقيقات متفرّدة للعلّامة لا تتوفّر في كتبه الكلاميّة الأخرى! فكان هذا الكتاب من الأهمّيّة بمكان!

والعلّامة وقبل دخوله في مباحث أصول الدين تعرض لمسألتين وهما: النظر والحدوث.

وبعد ذلك شرع بمباحث التوحيد وعرض بعض الأدلة على وجود الله تعالى، وذكر أوّلًا دليل الحدوث، وثانيًا دليل الوجوب والإمكان.

وبين العلّامة معنى القدرة الإلهيّة والأدلّة على القدرة، وفي معرض بحثه أثبت بطلان خمسة آراء في مبحث القدرة وهي:

1. قول الفلاسفة في قاعدة الواحد.
2. قول المعتزلة بعدم قدرة الله تعالى على فعل القبيح.
3. قول النظّام (أحد رؤوس المعتزلة) بأنّ فعل القبيح الداعي له إمّا السفه وإمّا الحاجة،



وكلاهما محال في حقّ الله تعالى.

4. قول عبّاد بن سليمان إنّ اللّه لايقدر على خلاف معلومه.

5. لايقدر على مثل مقدور عبده؛ لأنّه طاعة أو سفه أو عبث، و الكلّ عليه محال.

وفي مبحث الإرادة الإلهيّة بيّن الاختلاف الواقع بين المسلمين وبيان معنى الارادة الإلهيّة وكيفيّة وصف الله تعالى بذلك.

وفي مبحث الكلام الإلهيّ بين قول الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة في قدم الكلام وحدوثه، وبين صفة حياة الله تعالى من خلال صفة العلم والقدرة، وصفة السميع والبصير.

وبيّن العلاّمة في هذا القسم بعض الصفات السلبيّة مثل استحالة الرؤية البصريّة، والجسمانيّة لله تعالى،

وأبطل نظريّة زيادة الصفات على الذات.

وتعرّض في مبحث العدل الإلهيّ لمبحث الحسن والقبح، وردّ على قول الأشاعرة إنّ الحسن والقبح شرعيّان.

وفي مبحث النبوّة عرّف مصطلح النبيّ، والمعجزة، وعرض وأبطل أدلّة منكري النبوّة، وفي مبحث العصمة بين معتقد الإماميّة في مجال العصمة المخالف لرأي الأشاعرة والحشويّة وغيرها من المذاهب الباطلة، وأنّ الأنبياء لا يرتكبون المعصية مطلقًا، أي لا كبيرة ولا صغيرة، لا عمدًا ولا سهوًا.

وتعرض لمبحث ضرورة البعثة النبويّة.

وفي مبحث الإمامة بين وجوب الإمامة عن طريق قاعدة اللطف، وعرّف الإمامة، وردّ الاعتراضات الواردة على الإمامة، وأثبت عصمة الإمام، وأنّ الإمامة لا تكون إلاّ بالنصّ.

وفي النهاية أثبت إمامة الإمام عليّ عليه السلام وشرع بنقاش تفصيليّ للأقوال المختلفة لإثبات من هو الخليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وفي مورد تحديد شخص الخليفة عرض العناوين الآتية:

1. قول الإماميّة والزيدية أنّ الخليفة بعد النبيّ هو الإمام عليّ.

2. القول إنّ الخليفة بعد النبيّ هو أبو بكر.

3. القول إنّ الخليفة بعد النبيّ هو العبّاس.

ثمّ عرض الأدلّة التي تدلّ على أنّ الخيفة بعد النبيّ هو الإمام عليّ.

وآخر بحث في الكتاب حول المعاد وعرض بحث الخلاء بالاستفادة من أقوال الشيخ المفيد وبني نوبخت وجمهور الفلاسفة وتعرّض لإمكان خراب العالم، والتناسخ، وعذاب القبر، والخلود في جهنّم، والتوبة.

منهاج الكرامة في معرفة الإمامة

اهتمّ العلّامة في هذا الكتاب بذكر مسألة الإمامة مع بيان الأدلَة المحكمة على إمامة أمير المؤمنين

تضمّن الكتاب ستّة فصول منها: في أن مذهب الإماميّة واجب الاتباع، وأيضا الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين

ردّ ابن تيميّة، على الكتاب بكتاب أسماه (الردّ على الرافضيّ) الذي عُرف فيما بعد بـ(منهاج السُنّة). وردذ جملة من العلماء على ردّ ابن تيميّة.

مِنهاجُ الكرامة في مَعرفة الإمامَة كتاب يحتوي على كمٍّ كبير من البراهين العقليّة والنقليّة المثبتة لإمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وأبنائه المعصومين عليهم السلام وأحقّيّة المذهب الشيعيّ.

ألّفه للسلطان «محمد خدا بنده أولجايتو» فكان له الأثر الكبير في تشيّعه وتشيّع كثير من الناس، وقد أثار الكتاب حفيظة أهل السنّة كابن تيميّة، فكتب عليه ردًا أسماه (الردّ على الرافضيّ) الذي عُرف فيما بعد بـ(منهاج السُنّة).

وقد تضمّن الكتاب الفصول الآتية:

الفصل الأوّل: في نقل المذاهب في هذه المسألة

الفصل الثاني: في أنّ مذهب الإماميّة واجب الاتّباع

الفصل الثالث: في الأدلّة الدالّة على إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بعد

رسول اللّه صلى الله عليه وآله، وعرض ذلك ضمن مناهج، وهي:

المنهج الأوّل: في الأدلّة العقليّة.

المنهج الثاني: في الأدلّة المأخوذة من القرآن.

المنهج الثالث: في الأدلّة المستندة إلى السنّة المنقولة عن النبيّ، وهي اثنا عشر.

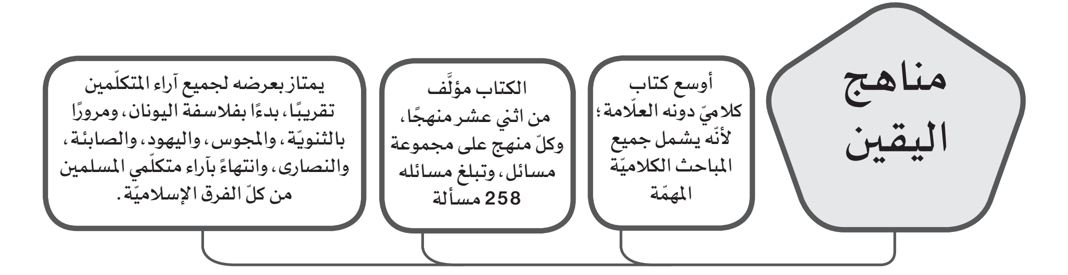
المنهج الرابع: في الأدلّة على إمامته المستنبطة من أحواله، وهي اثنا عشر.

الفصل الرابع: في إمامة باقي الأئمّة الاثنا عشر عليهم السلام.

الفصل الخامس: في أنّ من تقدّمه لم يكن إمامًا.

الفصل السادس: في نسخ حججهم على إمامة أبي بكر.

وفي النهاية لا بدّ من الإشارة أنّ أحد العلماء المعاصرين وهو آية الله السيد علي الميلانيّ قام بشرح كتاب منهاج الكرامة في أربعة مجلدات.



الكتاب مؤلّف من اثني عشر منهجًا، وكلّ منهج على مجموعة مسائل، وقد جعل العلّامة المنهج الأوّل في تقسيم المعلومات، والمنهج الثاني في تقسيم الموجودات، والمنهج الثالث في أحكام الموجودات، والمنهج الرابع في إثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته، والمنهج الخامس فيما يستحيل عليه تعالى، والمنهج السادس في العدل، والمنهج السابع في العوض، والمنهج الثامن في الإمامة، والمنهج التاسع في المعاد، والمنهج العاشر في الوعد والوعيد، والمنهج الحادي عشر في الأسماء والأحكام، والمنهج الثاني عشر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتبلغ المسائل المطروحة في مجموع الكتاب خلال مناهجه الاثني عشر، 258 مسألة.

مميّزات الكتاب:

- أوسع كتاب كلاميّ دوّنه العلاّمة؛ لأنّه يشمل جميع المباحث الكلاميّة المهمّة، ولا يضاهيه في السعة والشمول إلاّ نهاية المرام، فكتب«مناهج اليقين» كالمختصر من كتابه نهاية المرام في علم الكلام، والذي لم يصل إلينا منه إلاّ جملة من مباحث الأمور العامّة والطبيعيّات، فبلغت ثلاثة مجلدات كبار مطبوعة، ومن هنا كان كتاب المناهج الكتاب الأهمّ لتحقيق أنظار العلاّمة في مسائل علم الكلام مما لم يصل إلينا من كتاب نهاية المرام!

- الكتاب جامع لأنظار العلاّمة الحلّيّ في لطيف الكلام وجليله؛ فقد جرى العلاّمة على تقرير الأقوال في كلّ مسألة مع تحقيقها بالدليل المعُتمد عنده دون تقليد، مع اختصارٍ في العبارة وإيجازٍ فيها وترك ما هو قليل الفائدة.

- يمتاز بعرضه لجميع آراء المتكلّمين تقريبًا، بدءًا بفلاسفة اليونان، ومرورًا بالثنويّة، والمجوس، واليهود، والصابئة، والنصارى، وانتهاءً بآراء متكلّمي المسلمين من كلّ الفرق الإسلاميّة.

- أمّا أسلوبه في النقاش والأدلّة، فإنّه يعتمد بشكل عامّ على الأدلّة العقليّة[1].

نهج الحق وكشف الصدق

رسالة كلاميّة تشتمل على ذكر أصول الدين، وأسس العقائد الإسلاميّة، وذكر الأدلّة عليها. وفي الوقت نفسه تشتمل على رؤوس المسائل الأُصوليّة والفقهيّة

المسألة الأولى في رؤية الله تعالى وتطرّق إلى بعض المباحث المرتبطة بالمحسوسات، وجعل المسألة الثانية في النظر والعلم، وجعل المسألة الثالثة في صفات الله تعالى، والرابعة في النبوّة، والخامسة في الإمامة، والسادسة في المعاد

ردّ عليه الفضل بن روزبهان وأسماه «إبطال الباطل وإهمال كشف العاطل». وقد ردّ على ردّه ثلّة من علماء الشيعة

رسالة كلاميّة تشتمل على ذكر أصول الدين وأسس العقائد الإسلاميّة وذكر الأدلّة عليها، وتشتمل في الوقت نفسه على رؤوس المسائل الأُصوليّة والفقهيّة، وتتضمّن مباحث

[1] ينظر: العلاّمة الحلّيّ: مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، ط1، 1416ه، ص 61-65.



من أصول الفقه التي يبتني عليها استنباط الأحكام الشرعيّة في الإسلام.

وهو يتناول نبذة من مسائل علم الفقه، مما اختلفت فيها آراء فقهاء الإسلام.

تناول المؤلّف فيها النقاش في بعض المعتقدات ضمن ثمان مسائل، وقد جعل المسألة الأولى في رؤية الله تعالى وتطرّق إلى بعض المباحث المرتبطة بالمحسوسات، وجعل المسألة الثانية في النظر والعلم، وجعل المسألة الثالثة في صفات الله تعالى، والرابعة في النبوّة، والخامسة في الإمامة، والسادسة في المعاد، والسابعة فيما يتعلّق بأصول الفقه، والثامنة ترتبط بالفقه.

المسألة الأولى: المحسوسات أصل الاعتقادات

المسألة الأولى: في الإدراك

المسألة الثانية: في النظر

المسألة الثالثة: في صفاته تعالى.

المسألة الرابعة: مباحث في النبوّة: نبوّة محمّد ﷺ، عصمة الأنبياء، تنزيه النبي ﷺ عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات.

المسألة الخامسة: في الإمامة.

المسألة السادسة: في المعاد: إنّ الحشر في المعاد هو لهذا البدن المشهود، استحقاق الثواب والعقاب.

والمسائل الأخرى مرتبطة بأصول الفقه، والفقه.

ونظرًا إلى أنّ الكتاب يركّز على المسائل الكلاميّة، لا سيّما المسائل الخلافيّة، فقد أثار الكتاب حفيظة الآخرين، ومنهم:

1. الشهيد القاضي نور اللّه التستريّ (المتوفىّ 1019هـ) في كتاب أسماه «إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل».

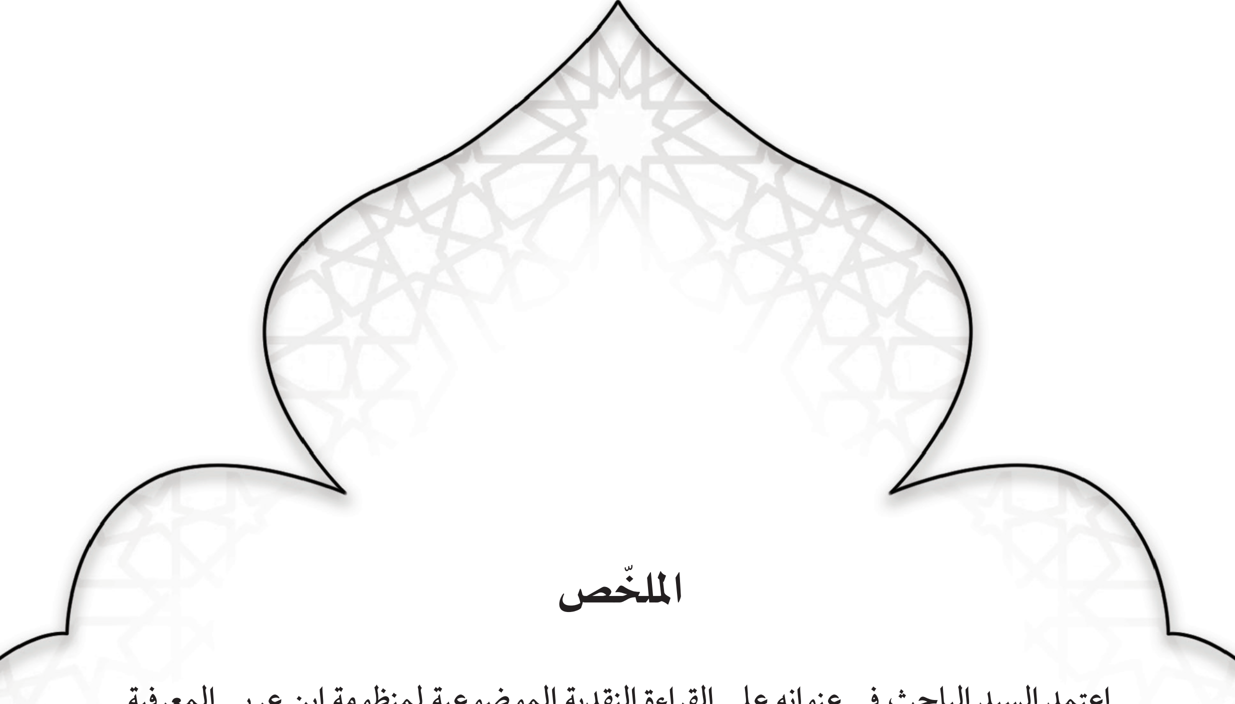
2. الشيخ محمّد حسن المظفّر (1301ـ 1375هـ) في كتاب أسماه «دلائل الصدق».



إشكالات عقائدية في منظومة ابن عربي المعرفية

الشيخ رسول كاظم عبد السادة*

*الحوزة العلمية النجف الأشرف

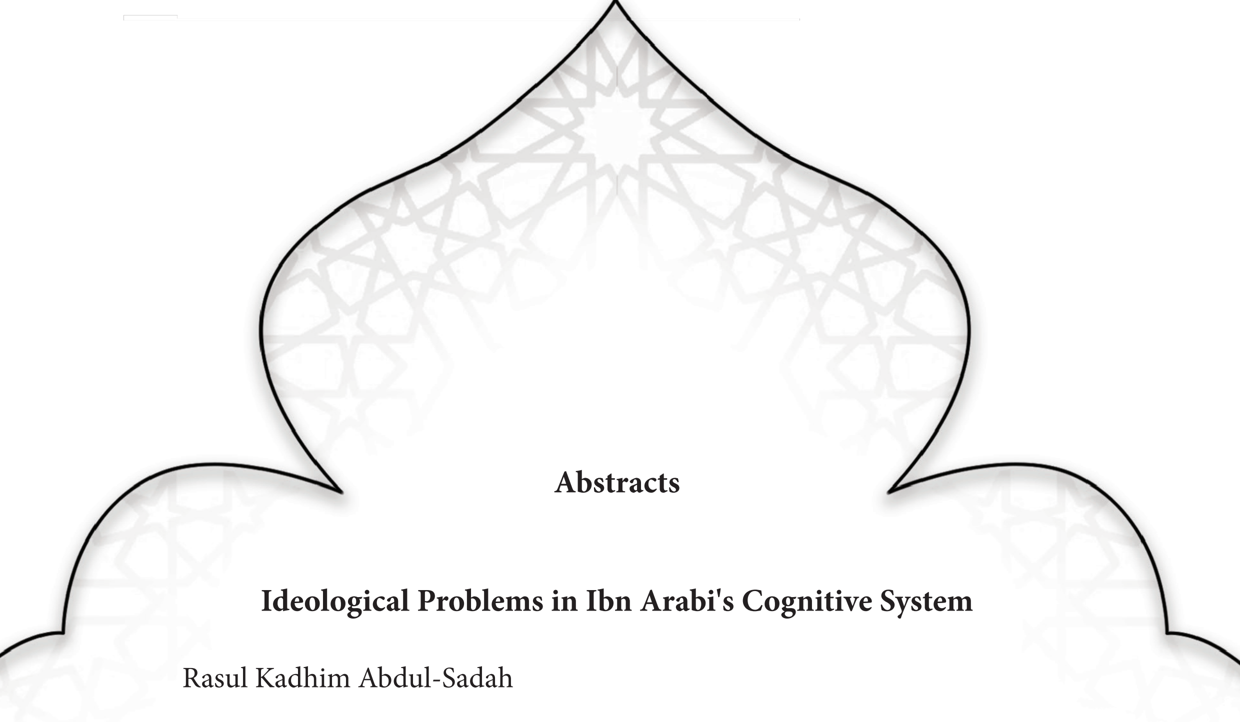


الملخّص

اعتمد السيد الباحث في عنوانه على القراءة النقدية الموضوعية لمنظومة ابن عربي المعرفية من وجهة نظر عقدية فتناول بعد تعريف العقيدة الاشكالات العقدية في التوحيد من جهة مقولات ابن عربي في وحدة الوجود، وتعدد القدماء وما يتصل بهما، ونقض هذه المقولات بخلاصات من اقوال اهل البيت ع ثم تناول اشكالات ابن عربي في عقيدة النبوة من جهة مسألة الوحي وما اعتبره ابن عربي مفهوم حول النزول الرمزي والاشاري للوحي, فضلا عن مسألة ادعاء ابن عربي انه خاتم الاولياء وختم البحث وقوفه عند عقيدة المعاد وما يتصل بمسألة انقطاع العذاب عن اهل النار وتعدد الآراء فيها وقد اغنى الباحث هذه المسألة بالبحث والاستقراء والحكم بعين ناقدة مدارها كشف هذه الاشكالات المعرفية التي وقع فيها ابن عربي.

الكلمات المفتاحية

﴿الاشكالات, ابن عربي, التوحيد, وحدة الوجود, النبوة, المعاد﴾



Abstracts

Ideological Problems in Ibn Arabi's Cognitive System

Rasul Kadhim Abdul-Sadah

The researcher relied in his title on a critical and objective reading of Ibn Arabi's epistemological system, from a strictly doctrinal point of view. After defining the doctrine, the researcher dealt with the dogmatic problems in monotheism from the point of view of Ibn Arabi's sayings about the unity of existence, the plurality of the ancients, and what is related to them. Contrariwise, he refuted these statements with extracts from the sayings of the Prophet's household (PBUT).

Subsequently, the writer dealt with the problems of Ibn Arabi in the doctrine of the prophethood, mainly from the point of view of the issue of revelation. Also tackled was what Ibn Arabi considered understandable regarding the symbolic and indicative revelation of the Wahi. Furthermore, another issue discussed is Ibn Arabi's claim that he is the seal and last of all saints.

In conclusion, the researcher finalizes his research by stopping at the doctrine of restoration and what is related to the issue of the cessation of torture for the people of Hell, as well as the multiplicity of opinions about it.

Keywords: Problematic; Ibn Arabi; Monotheism; Pantheism; Prophethood; Restoration

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

إنّ كلمة (عقيدة) مشتقّة من المصدر (عقْد) الذي يعني الإحكام والشدَّ والربط، وربطُ الشيءِ بشيء آخر أوشدُّه إليه يمكن أن يكون حقيقيًّا ومادّيًّا حينًا كتطعيم شجرة ببرعم أوبغصن من شجرة أُخرى، ويمكن أن يكون اعتباريًّا ومعنويًّا حينًا آخر، كزواج رجل بامرأة يرتبط بها بواسطة عقد قرانه عليها.

وعقيدة التوحيد تعني التحرّر من كلّ عبوديّة إلاّ لله، فالعبادة لله وحده (إيّاك نعبد)، والاستعانة أيضًا بالله وحده (وإياك نستعين)، فهي الاعتقاد الحقّ بالله الذي يستلزم الانصراف الكامل عن الخلق، وهي مع ذلك الرابطة التي تربط بين الأفراد وإن كانوا متباعدين نسبيًا، فتكون الوشيجة الأساسية فيما بينهم، فإذا كان الدين عقيدة وشريعة، تكون الشريعة ثمرة عمليّة للعقيدة، وتجسيد حيّ لها في الحياة، وسلامةَ العقيدة هي الأساسُ الذي تُبنى عليهِ شخصيّةُ الإنسان

ولا بدّ أن يكون للعقيدة دستور ترتكز عليه مفاهيمها وكلّيّات أفرادها، أمّا بالنسبة للإسلام، فإنّ مصدر التشريع الأوّل هو (القرآن الكريم)، الذي لا خلاف فيه بين المسلمين، وكذلك سنّة النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام الشارحة والمبيّنة لآيات الكتاب.

وقد أجمع المسلمون على المفهوم العامّ للعقيدة، وكلّ من شذّ عن هذا المفهوم، حكموا عليه بمقدار شذوذ بالمروق والفساد، حتى يرجع إلى الثواب والأصول لهذه العقيدة.

ومن كلّيّات العقيدة الإسلاميّة: إثبات التوحيد لله تعالى ونبوّة الأنبياء وخاتميّة نبيّنا ﷺ، وثبوت الجزاء في عالم الآخرة من وثواب وعقاب، أمّا التفصيل فقد اختُلف فيه.

سوف ننقاش منظومة ابن عربي المعرفيّة في هذه العقائد الثلاث حصرًا لنكشف عن مواطن الخلل الذي وقع فيه، وكيف خالف ظواهر الكتاب والسنّة وأحدثَ اعتقادًا خالف

فيه إجماع المسلمين

إشكالات في عقيدة التوحيد

التوحيد أساس العقيدة وعليه تُبنى أركانها من نبوّة وشريعة ومعاد وما إلى ذلك، فإذا حصل في هذا الأساس خلل تهدّم بنيان الدين برمّته، فأصبح الإنسان يعبد ضلالاً، ويعتقد وهمًا ويتعامل باطلاً، وإن جميع أنبياء الأديان السماويّة كانت بعثتهم على هذا الركن الركين في العقيدة والدين، ومن أبرز ما واجهه المسلمون من مشاكل عقديّة وشبهات إلحاديّة تنصبّ على هذا الأمر، ومن تلك المسائل:

أوّلًا: وحدة الوجود

يعتبر ابن عربي مشيّد أركان وحدة الوجود، ومؤسّس براهينها بطريقته الخاصّة، كما قال الآلوسيّ: (هو أمّ وحدة الوجود وأبوها وابنها وأخوها) [1].

وقبل التعرّف على اتجاهه المعرفيّ هذا لا بدّ من توضيح مفهوم وحدة الوجود كمقدّمة لفهم مسلكه فيها.

وحدة الوجود تعني أنّ الموجودات في الكون ليس لها وجود حقيقيّ واستقلاليّ في الوجود، بل الوجود منحصر بالله تعالى وحده، وكلّ ما سوى الله فوجوده ليس حقيقيًّا،وقد استفاد المسلمون - ممن يقول بهذه الفكرة - من الفلاسفة الإغريق السابقين على أفلاطون وأرسطو،ومن الذين جاءوا من بعدهم كأفلوطين.

ويعبرّ المتصوّفة والعرفاء عن هذه الفكرة بعبارات تتردّد في أقوالهم ومصنّفاتهم مثل قولهم: (ليس في الديار غيره ديّار) و(ليس هناك موجود إلاّ الله وحده، أمّا نحن فعدم متظاهر بالوجود)، أو كما قال ابن عربي: (العالم غائب ما ظهر قطّ والله تعالى ظاهر ما غاب قطّ) [2].

---

[1] الالوسي (ت 1270هـ) ابي الفضل شهاب الدين السعيد محمود،روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني – دار الكتب العلمية، ط2:ج 25، ص 9.

[2] جامع الأسرار ومنبع الأنوار: 163، كلمات مكنونة للفيض الكاشاني: ٥، رسالتان في الحكمة المتعالية



وإن ذات الأحد تطوّرت بأطوار، وبعد ما فنيت الأعراض يرجع الكلّ إلى الاحد القديم جلّ شأنه، فزعموا أنّ الوجود الحقّ هو المتجلّي في الكثرات والمتلبّس بالماهيّات ومعروض الصفات، فيظهر كلّ يوم بلباس وأوّلوا بذلك قوله ﴿**كلّ يوم هو في شأن**﴾ [1]. وزعموا أنّ بدء الخلق من ذاته وعودهم إليها، وأوّلوا بذلك قوله ﴿**ألا إلى الله تصير الأمور**﴾ [2].

فحاصل رأيهم أن الوجود هو الله وهو كلّ الموجود، والاختلافات أعراض من الماهيّات، وهي معدومة، وسيرجع كلّ الخلق إلى الله.

ويرى هؤلاء أنّ الوجودات الظاهرة في العالم هي شؤونات له سبحانه، وهي لا حقيقة لها في نفسها، بل هي وَهْمٌ وخيال وعدم لِذَاتها كما يقول الشاعر:

كلّ ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال[3].

حيث إنّهم يلتزمون بأنّ وجود الخالق هو عين وجود المخلوق ويشبّهون الخالق تعالى بالبحر والمخلوقات بأمواج البحر، باعتبار أنّه يترائى للناظر أنّ الموج شيء آخر غير البحر، والحال أنّه هو عين ماء البحركما قال شاعرهم:

ما الناس في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

فكذلك المخلوق هو عين الخالق، وعليه فإنّ وجود الصنم الذي هو مظهر من مظاهر الوجود هو عين وجود الحقّ تعالى، وأنّه في الحقيقة قد ظهر الحقّ تعالى بمظهر الصنم، فإذا عبادة الصنم هي عين عبادة اللّه تعالى كما أنّ الإنسان أيضًا هو مظهر من مظاهر الوجود المطلق فهو الحقّ تعالى قد ظهر بمظهر الإنسان، فإذًا لا فرق بين عبادة اللّه تعالى وعبادة

والفكر الروحيّ للشرف البلاسي: 90.

[1] الرحمن/29.

[2] الشورى/53.

[3] البيت مطلع غزل لعبد الرحمن الجامي في ديوانه.

فرعون؛ لأن فرعون مظهر من مظاهر الحقّ [1].

كما قال ابن عربي

مـا آدم في الكـون مـا إبليـس　　مـا ملـك سـليمان ومـا بلقيـس

الـكلّ إشـارة وأنـت المعنـى　　يـا مـن هوللقلـوب مغناطيـس[2]

فإنّه يقول في صراحة لا مواربة فيها ولا لبس، معبرّاً لا عن وحدته هو بالذات الإلهيّة، ولا عن فنائه في محبوبه، بل عن وحدة الحقّ والخلق:

فالحــقّ خلــق بهــذا الوجــه فاعتــبروا　　وليــس خلقًــا بهــذا الوجــه فادّكــروا

جمِّــع وفــرِّق فــإنّ العــين واحــدة　　وهــي الكثــيرة لا تبقــي ولا تــذر [3]

ولا يُقال إنّ هذا خيال شعراء وأنّهم يقولون ما لا يفعلون أو يعتقدون، فقد ثبتت عقيدته في وحدة الوجود في مؤلّفاته وسرت منها إلى نظمه.

هذه هي عقيدتهم التي هم عليها وإن كانوا يظهرون التوحيد إلّا أنّ هذه العقيدة منافية لصريح القرآن الكريم، ومنافية لسيرة أنبياء اللَّه تعالى، فإنّه لوكان الصنم حقًّا، وفرعون حقًّا، وأنّ عبادتهم هي عين عبادة اللَّه تعالى لما ذمّ اللَّه تعالى عبّاد الأصنام ولما وقف الأنبياء موقفهم الحازم من محاربة الأصنام ومحاربة فرعون وأدّى ذلك إلى استفزاز الناس ومخالفتهم للأنبياء، ولكان الأولى أن يقرّوهم على هذه العبادات لينقادوا إليهم ويطيعوهم.

بينما نجد أنّ أهل البيت عليهم السلام يؤكّدون على مفهوم البينونة بين الخالق والمخلوق، وأنّه لامدخليّة بينهما ولا اتحاد من أيّ وجه من الوجوه، لا في الفرض ولا

[1] ظ: الخرسان، السيّد محمد علي،محاضرات السيّد الخوئي في المواريث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1424 - 1382، مؤسسة السبطين عليهما السلام العالميّة - قم – إيران ص 166 (الهامش).

[2] الآلوسّي، تفسير الآلوسّي، ج 25، ص 9.

[3] ابن عربي، محيي الدين أبوعبد الله محمّد بن عليّ الطائيّ الحاتميّ، (ت638هـ/1240م).
فصوص الحكم، حقّقه وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربيّ، (بيروت – د.ت).ج 1، ص 26.

العقل ولا في نفس الأمر، وليس ثمّة نسبة ولا اقتران، ولا اتصال ولا انفصال، ولا اتحاد ولا حلول بين الخالق والمخلوق

قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: إن قلت: (متى)؟ فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت: (قبل)،فالقبل بعده،وان قلت: (أين)؟فقد تقدم المكان وجوده وإن قلت: (كيف)؟ فقد احتجبت عن الصفة صفته، وإن قلت: (ما هو)؟ فقد باين الأشياء كلّها فهو هو، وإن قلت: (هو هو)، فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه، لا صفة تكشف له، وإن قلت: (له حدّ)، فالحدّ لغيره، أو قلت: الهواء يسمه، فالهواء من صنعه، رجع معنى الوصف في الوصف، وعميَ القلب عن الفهم، والفهم عن الإدراك، والإدراك عن الاستنباط، ودوام الملك في الملك، وانتهى المخلوق إلى مثله، وألجأه الطلب إلى شكله، وهجم به الفحص إلى العجز، والبيان على الفقد، والجهد على اليأس والبلاغ على القطع، فالسبيل مسدود، والطلب مردود، دليله آياته، ووجوده إثباته، معرفته توحيده، وتوحيده تنزيهه من خلقه. ناءٍ لا بمسافة قريب لا بمداناة له حقيقة الربوبيّة؛ إذ لا مربوب، ومعنى الإلهيّة إذ لا مألوه، صفته أنّه ربّ وغيره خلق له تأويل البينونة لا بينونة عزلة [1].

إلا أنّ ابن عربي يرى أنّ الوجودات جميعها ظهورات وتعيّنات للباري تعالى، فقد قال في الفتوحات:

(فمن هنا تعرف العالم من هو وصورة الأمر فيه إن كنت ذا نظر صحيح ﴿ **وفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ** ﴾ ما ثمّ، إلاَّ النفس الناطقة وهي: العاقلة والمفكّرة، والمتخيّلة والحافظة والمصوّرة، والمغذّية والمنمّية، والجاذبة والدافعة، والهاضمة والماسكة، والسامعة والباصرة، والطاعمة والمستنشقة، واللامسة والمدركة لهذه الأمور، واختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء عليها وليست بشيء زائد عليها، بل هي عين كلّ صورة، وهكذا تجد في صور المعادن والنبات والحيوان والأفلاك والأملاك فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها .

[1] ملحق نهج البلاغة رواية احمد بن ناقه الكوفي (-477 559 هـ)، تحقيق قيس العطار، ص35.



فـما نظـرت عينـي إلى غـير وجهـه   ومـا سـمعت أذني خـلاف كلامـه

فكلّ وجود كان فيه وجوده) [1].

ولنِعْم ما علّق الشيخ علاء الدولة السمنانيّ في حاشيته على هذه الفقرة من الفتوحات، حيث قال:

(يا شيخ، إنّ اللَّه لا يستحيي من الحقّ شيئًا لو قيل: إنّ فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه بل تغضب عليه، فكيف يجوز ذلك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديّان تُب إلى اللَّه تعالى لتنجو من هذه الورطة الوعرة التي تستنكف عنها الطَّبيعيّون والدهريّون) [2].

فلوكانت تلك المقالة حقًّا لما كان وجه للأمر بالعبادة، ولقوله: ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾، للزوم اتحاد العابد والمعبود، وللزوم استكمال الذات الأحديّة بالعباد. ولهذا وأمثاله قيل: إنّ القائلين بوحدة الوجود لو التزموا بلوازم مقالاتهم يندرجون في الفرق الضالة، ويجب الاجتناب عنهم، وينسلكون في أهل الضلال، فلا يجوز معاشرتهم، وهكذا [3].

فهذه من الإشكالات المهمّة التي ينبغي الوقوف عندها في منظومة ابن عربي التي لو اعتقد بمضمونها المرء لم يبقَ للإسلام عمود إلّا انهدم، ولا يمكن رفع هذه المفاهيم بالتأويل

[1] ابن عربي، محيي الدين أبوعبد الله محمد بن علي الطائي الحاتمي، (ت638هـ/1240م). الفتوحات المكّيّة، دار صادر، (بيروت – د.ت) 2 / 459، البروجرديّ، حسين (1353 – 1340)،تفسير الصراط المستقيم ؛ تحقيق غلام رضا بن علي أكبر مولانا البروجرديّ، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، ص 685.

قال السيّد الخوئيّ: بعض الفرق المنتحلين للإسلام إذا كانت عقائدهم على نحو ترجع إلى إنكار الألوهيّة والخلق، أو إنكار النبوّة أو المعاد، فيحكم بكفرهم كالقائلين بوحدة الوجود من الصوفيّة - على ما نسب إليهم - ويوجد كثيراً في أشعارهم وفي بعض المتون أيضًا ما يدلّ على كفرهم كما في عبارة محيي الدين بن عربي: (الحمد للَّه الذي خلق الأشياء وهو عينها). (الخرسان، محاضرات السيّد الخوئيّ في المواريث، ص 166).

[2] البروجرديّ تفسير الصراط المستقيم، ج 3، ص 685.

[3] الخمينيّ، السيّد مصطفى، تفسير القرآن الكريم، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، سنة الطبع: جمادى الثاني 1418، الطبعة الأولى، مؤسّسة العروج: ج2، ص 44

والاعتذار بأنّها مبنيّة على اصطلاحات خاصّة، فإنّها نصوص في هذا المجال محكمة وليست متشابهة، ثمّ إنّنا غير معنيّين بالبحث عن متشابهات من خالف الكتاب والسنّة ظاهرًا.

ثانيًا: تعدّد القدماء

على الرغم من أنّ مسألة تعدّد القدماء محلّ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فالقدماء من المعتزلة قالوا إنّ القديم هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده، أمّا الأشاعرة فقد قالوا إنّ القديم لا يتخصّص بالذي لا أوّل لوجوده، بل يطلق عليه وعلى المتقدّم المتقادم بالحوادث[1].

إلّا ابن عربي ممن قال بعقيدة تعدّد القدماء التي نادى بها فلاسفة اليونان [2]،فقد ذكر (أنّه لا يستحيل في العقل وجود قديم وليس بإله، فإن لم يمكن فمن طريق السمع لا غير) [3].

لكن مذهب الحقّ الذي بيّنه أهل البيت عليهم السلام، نفي كلّ قديم حقيقيّ سوى الله تعالى، قال الإمام الرضا عليه السلام :(صفة دلّت على أنّه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه) [4].

وفي كلام امير المؤمنين عليه السلام نفي كلّ قديم مع الله سبحانه وتعالى قال: (لم يخلق الأشياء من أصول أزليّة ولا من أوائل أبديّة) [5].

قال العلاّمة المجلسيّ: ردّ على الفلاسفة القائلين بالعقول والهيولى القديمة.

---

[1] ظ: بدويّ، عبدالرحمن، مقالات الإسلاميّين، دار العلم للملايين – بيروت الطبعة الثالثة سنة 2008 م، ص297.

[2] كان ارسطوا ممن يذهب إلى هذا القول (ينظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية،دار القلم - بيروت،ص١٦٦،ويذهب الدكتور حسام الدين الالوسي إلى وجود مادة ازلية مع الله منها خلق العالم (راجع مشكلة الخلق في الفكر الاسلامي ترجمة باسمة جاسم الشمري، بيت الحكمة –بغداد، الطبعة الاولى سنة 2008 ص54-55).

[3] ابن عربي،الفتوحات المكية: 201/1

[4] الصدوق: أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381 هـ) التوحيد , منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات , بيروت – لبنان،ص 186.

[5] نهج البلاغة:ج2 ص 66.

وقال الشّارح المعتزليّ: الردّ في هذا على أصحاب الهيولى والطِّينة التي يزعمون قدمها، وقيل: إنّ معناه ليس لما خلق أصل أزليّ أبديّ خُلق منه من مادّة وصورة كما زعمت الفلاسفة[1].

وقال الشّارح البحرانيّ[2]: إنّه لم يخلق ما خلق على مثال سبق يكون أصلاً[3].

ومحصّل ما ذكروه أنّ خلقه للأشياء على محض الإبداع والاختراع، وأن لا مبدأ لصنعه إلَّا ذاته؛ إذ لوكان خلقه لها مسبوقًا بمادّة أو مثال، فإن كانا قديمين لزم تعدّد القدماء، وإلَّا لزم التسلسل في الأمثلة والموادّ.

إنّ القول بتعدّد القدماء يؤدّي إلى الشرك حتمًا؛ لأنّه قول بإلهين اثنين أزليّين، وهذا لا يقول به موحّد كما قال أمير المؤمنين عليه السلام لولده الحسن في وصيّته له (يا بنيّ لوكان لربّك شريك لأتتك رسله) .

ولم يكتفِ ابن عربي بالقول بوحدة الوجود وتعدّد القدماء، بل زعم أنّه قد رأى ربّه في عالم الرؤيا، وهو يقول له: إنصح عبادي[4].

وقد تكرّرت رؤيته لربّه في المنام في مناسبات عديدة [5]، مع أنّ رؤية الله سبحانه وتعالى في الدنيا مجمع على استحالتها وفي الآخرة على مذهب الإماميّة.

عن إبراهيم الكرخي، قال: قلت للصادق عليه السلام: إنّ رجلاً رأى ربّه عزّ وجلّ في منامه، فما يكون ذلك؟ فقال: ذلك رجل لا دين له، إنّ الله تبارك وتعالى لا يُرى في اليقظة، ولا في

[1] شرح نهج البلاغة، ج9، ص 253

[2] شرح نهج البلاغة، ج3، ص 297.

[3] الخوئيّ، حبيب الله الهاشميّ، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: سيّد إبراهيم الميانجيّ، الطبعة الرابعة، منشورات دار الهجرة، قم ج24/10

[4] نهج البلاغة، ج3، ص 44.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكيّة: 156/5

المنام، ولا في الدنيا، ولا في الآخرة [1].

فهل يمكن للمرء أن يدين لله بمنظومة معرفيّة مع وجود هذه الإشكالات؟

إشكالات معرفيّة في عقيدة النبوّة

النبوّة في اللغة مطلق الإنباء والإخبار، وشرعًا خصوص الإخبار والإنباء عن الله تعالى، والنبيّ هو الإنسان المخبر عن الله بغير واسطة بشر، وهو أعمّ من أن يكون له شريعة كالنبيّ محمّد ﷺ، أو ليس له كالنبيّ يحيى عليه السلام، فبكونه إنسانا يستثنى الملك، وبالإخبار عن الله يخرج المخبِر عن غيره، وكونه يخبر بغير واسطة يخرج الإمام والعالم؛ لأنّهما يخبران عن الله بواسطة النبيّ [2].

وما يكن تسجيله من إشكالات في منظومة ابن عربي المعرفيّة

أوّلًا: ادعاء الوحي

الوحي كما عرّفه الراغب: الكلمة الإلهيّة التي تُلقى إلى أنبيائه وأوليائه.... وذلك إمّا برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه، كتبليغ جبريل عليه السلام للنبيّ في صورة معيّنة؛ وإمّا بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله؛ وإمّا بإلقاء في الروع كما ذكر عليه الصلاة والسلام: (إنّ روح القدس نفث في روعي) [3]؛ وإمّا بإلهام نحو: ﴿**وأوحينا إلى أمّ موسى أن**

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 106/1

[2] الصدوق: أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ (ت 381 هـ)، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، ط1، 1417 هـ، ص 708؛ المجلسيّ: محمّد باقر (ت 1111 هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمّة، مؤسّسة الوفاء، بيروت – لبنان، ط1، المصحّحة، 1403 هـ - 1981 م:4: 32 / 7.

[3] الطريحي: فخر الدين بن محمد بن علي (ت 1085 ه)، مجمع البحرين / تح: السيد أحمد الحسيني , مطبعة الآداب , النجف , لا. ت ج2ص 259، السبوري، مقداد بن عبد الله (ت826هـ/1423م)، النافع يوم الحشر، (قم: 1337هـ)،ص58.

أرضعيه﴾ [1]؛ وإمّا بتسخير نحو قوله: ﴿**وأوحى ربك إلى النحل**﴾ [2]، أو بمنام كما قال عليه الصلاة والسلام: (انقطع الوحي وبقيت المبشّرات رؤيا المؤمن) [3].

أمّا الوحي عند الصوفيّة، فله تعريف خاصّ بهم يجري مجرى اصطلاحاتهم التي اختُصّوا بها، فإنّ أصل الوحي عندهم (مواقع الإشارا ت الإلهيّة في القلب)[4]، فهو (فيض من الروح الكليّ الساري في جميع النفوس الجزئيّة المتّحدة بها على الدوام)[5].

فلا وحي من خارج مادام الوجود واحديًّا، إن فكرة وحدة الوجوة سرت آثارها عند ابن عربي إلى جميع أجزاء منظومته المعرفيّة، ومنها الوحي، متجاوزاً التراث الإسلاميّ الذي يؤكّد على نزول الملك بالوحي إلى النبيّ ﷺ، معتبراً هذا النزول رمزيًّا إشاريًّا، حيث يقول:

(قد بلغ بي من قوّة الخيال أن كان حبّي يجسّد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسّد جبرئيل لرسول الله ﷺ، فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه) [6].

وبما أنّه من الأولياء -كما سيأتي البحث عنه في الفقرة الآتية- فهو يوحى إليه؛ لأنّ الوحي عنده ممكن للأولياء، قال المناوي:

(نفخ الروح في الروع من أقسام الوحي يؤذن باختصاصه بالأنبياء، لكن صرّح العارف ابن عربي بأنّه يقع للأولياء أيضًا، وعبارته: العلوم ثلاث مراتب علم العقل، وهو كلّ علم يحصل ضرورة، أو عقب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل، الثاني علم

[1] العسقلانيّ، بن حجر أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن عليّ بن محمّد بن محمّد (ت 852هـ ـــ 1448م)؛ فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، ط2، دار المعرفة، بيروت، (بلا. ت):18/1:

[2] القصص /7.

[3] النحل/68.

[4] الراغب الأصفهانيّ، أبي القاسم الحسين بن محمّد (ت 502هـ ـــ 1108م)، المفردات في غريب القرآن، ط1، (بلا. م)، 1983 ، باب الواو، مادة وحي. والحديث في مسند أحمد، ج6، ص129

[5] الأعرجيّ، ستار الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلاميّ، دار الكتب العلميّة -بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2001 م، ص187، نقلاً عن ابن عربي في الجواب المستقيم عمّا سأله عنه الترمذيّ الحكيم(مخطوط) نقلاً عن ختم ااولياء للترمذيّ ص22(الهامش).

[6] ابن عربي، فصوص الحكم،ص 94/2.



الأحوال ولا سبيل له إلاّ بالرزق، فلا يمكن لعاقل وجدانه ولا إقامة دليل معرفة، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذّة الجماع والوجد والشوق، فهذه علوم لا يعلمها إلاّ من يتّصف بها ويذوقها، الثالث علم الأسرار، وهو فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، ويختصّ به النبيّ والولي، وهو نوعان، والعالم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها، وليس أصحاب تلك العلوم كذلك)[1].

وهذا الفهم الخاصّ للوحي ونفي أيّ عناصر خارجيّة عن النفس فيه مما يتّفق عليه أغلب الصوفيّة، وخصوصًا القائلين مع ابن عربي بـ(وحدة الوجود) ومنهم الإشراقيّون، فعندهم أنّ الوحي أو الرؤيا لنفس ليس شيئًا يهبط عليها من خارج، بل من ذاتها، أي من باطن النفس ما دام قد تقرّر بحسب مذهبهم هذا (أنّ الوجود واحد وأنّ الله هو واحد، هو الوجود كلّه، وأنّ النفس هي التي أصبحت شاعرة بذاتها) [2].

وقد صرّح ابن عربي بأنّه استمدّ علمه لا من فم الرسول الذي ظهر له، ولا من الملائكة فحسب، بل من كلام الله المباشر الذي حظي به تكرارًا، فهو يتحدث كثيراً عن لقائه مع الله سبحانه.. وادعى لنفسه مقامات الأنبياء وأوصيائهم، ودون ذلك في كتبه ! ! [3].

إنّ المتأمّل جيّدًا فيما تقدّم من نصوص يجزم أنّ من جملة اعتقادات ابن عربي بأنّه يتلقّى الوحي في كلّ ما يقول ويكتب، نعم، هو لا يصرّح بهذا الادّعاء، لكنّ مضمون كلامه يرقى إلى التصريح، وهذا ما نقله الآملي حين تحدّث عن كتاب شرح الفصوص قائلاً:

(كما أنّ للرسول الأعظم ﷺ كتابين؛ أحدهما نازل إليه، والثّاني صادر عنه، وكما أنّ الشيخ محيي الدّين له كتابان أحدهما نازل وواصل إليه، والآخر صادر عنه، فكذلك نحن، لنا أيضًا كتابان أحدهما فيض لنا، والآخر صادر عنّا، والكتاب النّازل لأجل النبيّ ﷺ القرآن،

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ٢/ ٤٢٩.

[2] المناوي،محمد المدعوبعبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مطبعة مصطفى محمد،مصر الناشر: إحياء السنة النبوية، الطبعة الأولى (1356هـ - 1938م) ج 2 ص 596.

[3] ظ: ابوريان، محمد علي، اصول الفلسفة الاشراقية عندشهاب الدين السهروردي - مكتبة الانجلوا المصرية- القاهرة ط1(1959 ص 305، الاعرجي، الوحي ص 188.

والنّازل لأجل الشيخ الأكبر فصوص الحكم، والنّازل لأجلنا تفسير المحيط الأعظم، وأمّا الكتاب الصّادر عن النبيّ الأكرم ﷺ فهو فصوص الحكم، والصّادر عن محيي الدّين بن عربيّ الفتوحات المكّيّة، والصّادر عنّا شرح الفصوص وكتاب نصّ النّصوص [1].

وفي مورد آخر يصرّح ابن عربي بأنّ الله أطلعه على سرّ المعرفة الذي كتبه وذكره في مصنّفاته، فهو يزعم أنّها وحي خاصّ، ولم يكن من نتاج نظر العقل البشريّ الذي يحتمل الصواب والخطأ والاشتباه والغفلة، فهو والحال هذه يدّعي العصمة فيما يقول ويكتب، قال في آخر الفصّ الآدميّ ما هذا لفظه:

(لمّا أطلعني اللَّه تعالى في سرّي على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي لا ما وقفت عليه، فإنّ ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن) [2].

وحاول السيّد حيدر الاملي تخفيف أثر هذا الكلام على المطّلعين عليه بأن جعله من نتاج المجاهدة العباديّة والتأمّليّة وتطهير الباطن المستلزم الإفاضة قال:

(ويُقال لهذا القبيل من الاطّلاع والمعرفة والعلم: العلم اللّدنيّ والعلم الإرثيّ والعلم الوهبيّ، وهو يحصل عن طريق طهارة الباطن والرياضات الشرعيّة والمداومة عليها، وأيضًا يحصل عن طريق قرب النوافل وقرب الفرائض ويحصل من طريق العمل بالأربعينيّات والإخلاص للَّه سبحانه وتعالى، وهذه كلّها حقيقة واحدة توجب أن يكون الإنسان إنسانا طاهرًا بحيث تجعله مستعدًّا لنيل الإفاضة من ناحية اللَّه سبحانه وتعالى)[3]

إلا ان تصريحات ابن عربي في كيفية استلامة كتاب الفصوص من النبيّ ﷺ مباشرة

[1] ظ: جولد سهير، مستشرق مَجَريّ (1850 م ـ 1921 م) مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة: عبد الحليم النجار، مطبعة السنّة المحمّديّة، القاهرة، 1955 م.ص 239.

[2] الاملّي، السيّد حيدر(720 - 782)، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن الموسويّ التبريزيّ، قم: سنة 1428:ج 1، مقدّمة الكتاب، ص 10.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم: 57/1.

تأبى هذا التبرير.

قال (أمَّا بعد فإنيِّ رأيت رسول الله في مبشّرةٍ رأيتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمئة بمحروسة دمشق وبيده كتاب، فقال لي هذا كتاب فصوص الحِكَم خذه واخرج به إلى الناس) [1]. ! !

وهكذا انتدب النبيّ ﷺ ابن عربي متذكِّرًا بعد ستة قرونٍ فجوةً في إبلاغ رسالات ربّه وحاجة الأمّة إلى كتابٍ جديدٍ لإكمال الدِّين وإتمام النعمة !

وبعد أن أمره النبيّ ﷺ بزعمه قال:

(فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منّا كما أُمرنا) [2]!.

وعلينا أن نكشف عن وجه الحيلة في هذه العبارة: فالرسولﷺ أمره وهو يقول مجيبًا السمع والطاعة لله ولرسوله، وكان عليه أن يكتفي بذلك، فلماذا قال: وأولي الأمر منّا كما أُمرنا؟ وأين هم أولو الأمر في رؤياه؟ إنَّه يريد التنويه بهذه الحيلة إلى شخوص أولي الأمر ! فهم هنا ابن عربي نفسه، لأنَّه هوالرائي، وهو إذ يطيع الله أو رسوله أو أولي الأمر، فهو سواء لأنَّ (من عرف نفسه فقد عرف ربّه). فالربُّ متجلٍّ بالنفس (وبالنفس صورته). فكلامه مرتبطٌ مع بعضه وإن تفرّق في الكتاب. إنَّ لسان حاله يقول: إن لم أرَ النبيّ ﷺ فأنا صادقٌ أيضًا؛ لأنيِّ أقول بوحدة الوجود، ونفسي أولى بالاتِّباع؛ لأنَّها أقرب صورة لي من (صور الربّ) فطاعتها طاعة للربّ وطاعة للرسول، وهو بذلك يفسّر الضمير في قوله تعالى (وأُولي الأمر منكم)[3].

وقال في كتابه: (عنقاء مغرب)[4]: أنّه قد كتبه بأمر قد صدر له، وكانت تسميته بهذا الاسم بعد أخذ ورد، حتى لقد قال: (كلّ ما أبرزناه لعين الناقد البصير، إنمّا هو من تلقّيات

[1] الآمليّ، تفسير المحيط الأعظم، ج 1، ص 16 (مقدّمة الكتاب 17).

[2] ابن عربي، فصوص الحكم: 47/1.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم: 47/1.

[4] ظ: النيليّ، عالم سبيط، النظام القرآنيّ، الطبعة الأولى، المحجّة البضاء، بيروت، ص 195 – 197.

الروح الأمين)، وذكر أنّ كتاب(عنقاء مغرب)، قد أنزله الله عليه، وأبرزه للعباد على يديه[1]، أمّا تأليفه لكتاب (فصوص الحكم) فقد ادّعى فيه أنّ رسول الله ﷺ، هو الذي أمره به، وأنّه إنّما أودع فيه ما حدّه له[2].

وبلغ أمر الوحي عنده الذروة في الفتوحات، حيث قال:

(فالله تعالى رتّب على يدنا هذا الترتيب، فتركناه، ولم ندخل فيه برأينا، ولا بعقولنا. فالله يملي على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم في الوجود، فإنّ العالم كتاب مسطور إلهيّ)[3].

وادعى فيه حين تكلّم حول أوائل السور، أنّه إنمّا فعله عن أمر ربّه، قائلاً:

(لا أتكلّم إلاّ عن طريق الإذن، كما أنيّ سأقف عند ما يُحَدُّ لي، فإنّ تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري منه نحن مجرى المؤلّفين، فإنّ كلّ مؤلّف إنمّا هو تحت اختياره، وإن كان مجبورًا في اختياره، أو تحت العلم الذي يبثّه خاصّة، فيلقي ما يشاء، ويمسك ما يشاء)[4] وحين تكلّم عن معاني (ألم في سورة البقرة) زعم أنّه لا يقيّد مسألة عن هوى واختيار، إلاّ عن وحي من ربّه وائتمار [5].

وحيث بلغ به هذا الحال من أنّه يوحى إليه ومأمورًا من النبيّ بالتبليغ، فلا مانع من أن يتكلّم بكلّ ما يريد، وإن كان قوله هذا يخالف ما أجمع عليه المسلمون أو ما اتّفق عليه علماء اللغة والبيان، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ**

[1] عنقاء:منه حديث عكرمة في تفسير قوله تعالى (طيرًا أبابيل) قال: العنقاء المغرب، يقال: طارت به عنقاء مغرب، والعنقاء المغرب وهو طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم لم يره أحد. والعنقاء: الداهية، ومنه الحديث (طارت به عنقاء مغرب)، أي ذهبت به الداهية. والمغرب: المبعد في البلاد (ابن الاثير، أبوالسعادات المبارك بن محمّد الجزريّ (ت 606هـــ 1209م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاويّ ومحمود محمّد الطناحيّ، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٧٩ ج ٣، ص و٣١٢ وص ٣٤٩).

[2] رسائل ابن عربي، المجموعة الثالثة ص17 و20 و21.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، ص47 و48 و56و57.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، 450/13.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 264/1 و265.



وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [1]، حيث قال:(**إنّ اللّه أماتهم بالجهل، وأحياهم بالعلم والعقل**)[2].

وتكون عنده ليلة القدر في أيّ شهر أراد، حيث إنّ نفسه تجول في العوالم وتتطلّع على حركة الفلك والزمان (اختلف الناس في ليلة القدر: أعني في زمانها، فمنهم من قال: هي في السنة كلّها تدور، وبه أقول، فإنّي رأيتها في شعبان، وفي شهر ربيع، وفي شهر رمضان، وأكثر ما رأيتها في شهر رمضان وفي العشر الآخر منه، ورأيتها مرّة في العشر الوسط من رمضان في غير ليلة وتر وفي الوتر منها، فأنا على يقين من أنّها تدور في السنة في وتر وشفع من الشهر)[3].

ثانيًا: ادّعاؤه انّه خاتم الأولياء

كما أنّ للنبيّ ﷺ خاتميّة كذلك ابن عربي شارك النبيّ ﷺ بهذه الصفة، إلاّ أنّه ادّعى بأنّه خاتم الأولياء، ولم يصرّح من هم هؤلاء الأولياء الذين جعل نفسه لهم خاتمًا، ونحن نقول إنّ كانوا أولياء الله فخاتمهم صاحب الأمر بالمعنى الإماميّ أو النبيّ ﷺ بالمفهوم الإسلاميّ العامّ، ولا فرق عندنا.

لكن ابن عربي يقرّ بأنّ النبيّ ﷺ خاتم الأنبياء، وينفي أن يكون صاحب الأمر خاتم الأولياء؛ لأن خاتميّة الولاية عنده أمر مشاع لا ينحصر بنسل النبيّ ﷺ (واستحقّ) أي النبيّ ﷺ أن يكون لولايته الخاصّة ختم يواطئ اسمه ﷺ، ويحوز خلقه، وما هو بالمهديّ المسمّى المعروف المنتظر، فإنّ ذلك من سلالته وعترته والختم ليس من سلالته الحسّيّة، ولكنّه من سلالة أعراقه وأخلاقه صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وسلم) [4]، في اشارة إلى نفسه؛ لأنّ اسمه

---

[1] الردود والنقود، ص170.

[2] البقرة/243.

[3] مغنيّة، محمّد جواد، التفسير الكاشف، الناشر دار الكتاب الإسلاميّ، ط3، مطبعة ستار، 1426هـ-2005م، ج 1، ص 373.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 658/1، ابن عابدين، حاشية ابن عابدين المسمّى حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب أبي حنيفة النعمان. محمد أمين، دار الفكر، بيروت – لبنان،

محمّد[1].

قال في الفصّ الشيثيّ:

(فمنّا من جهل في علمه فقال: العجز عن درك الإدراك إدراك)[2]

ثم قال: ومنّا من علم ولم يقل بمثل هذا[3]

ثم قال مصرّحًا بخاتميّة النبيّ ﷺ: وليس هذا العلم إلاّ لخاتم الرسل وخاتم الأولياء[4].

وعاد ليحدّثنا عن رؤياه في الكعبة وكيف تأوّلها بأنّه خاتم الأولياء، بل أكّد أنّ الخاتميّة ليست منحصرة بأحد إشارة منه إلى أنّها غيرمختصّة بالنبيّ، بل دعا الله أن يحقّق له خاتميّة الأوّليّة التي أقرّ سابقًا أنّها خاصّة بالنبيّ، قال:

(ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع، وأخذتها بشرى من اللَّه، فإنّها مطابقة لحديث نبويّ عن رسول اللَّه ﷺ، حين ضرب لنا مثله في الأنبياء عليهم السلام: مثلي في الأنبياء عليهم السّلام مثل رجل بنى حائطًا فأكمله إلاّ لَبِنَة واحدة، فكنت أنا تلك اللَّبنة، فلا رسول بعدي ولا نبيّ، فشبّه النبوّة بالحائط، والأنبياء باللَّبن الَّتي قام بها هذا الحائط، (وهوتشبيه في غاية الحسن) فإنّ مسمّى الحائط هذا، المشار إليه لم يصحّ ظهوره إلاّ باللَّبن، فكان ﷺ خاتم

(1415هـ – 1995م)، المكتب التجاريّة مصطفى أحمد الباز، ج 2، ص 498

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج2، ص50.

[2] وذلك لأنّ اسمه محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد الحاتميّ الطائيّ، الملقّب بـ(محيي الدين) أبو بكر بن عربي المُرسي الأندلسيّ، نزيل دمشق ترجم في: سير أعلام النبلاء 23 / 48، وتاريخ الإسلام، (سنة 631) (352 برقم 549، والوافي بالوفيّات 4 / 173، وفوات الوفيات 3 / 484، ومرآة الجنان 4 / 100، والبداية والنهاية 13 / 167، والنجوم الزاهرة 6، وطبقات المفسّرين للسيوطيّ 98، وشذرات الذهب 5 / 190، وروضات الجنّات 8 /51، والكُنى والألقاب 3 / 164، والأعلام 6 / 281.

[3] قال السيّد الخمينيّ في ذيل هذه الجملة في تعليقاته على شرح الفصوص (ص 58): ليس العجز عن إدراك الإدراك إدراكًا، بل إدراك العجز الكذائيّ إدراك كما يقال: غاية عرفان أهل المعرفة العجز عنها، ولعلّه سمع شيئًا ولم يحفظه، فقال ما قال (شرح القيصري ص 108).

[4] أقول: بل قال: لوكشف الغطاء لما ازددت يقينًا.

النبيّين) [1].

وروج أتباعه ومن يذهب مذهبه في المعرفة خاتميّته للأولياء، قال شارح الفصوص:

(إنّه بقي تسعة أشهر في الخلوة لم يأكل طعامًا، وبعدها بُشّر بأنّه خاتم الولاية المحمّديّة، وقيل له: دليلك أنّ العلامة التي كانت بين كتفي الرسول الدالّة على أنّه خاتم النبوّة، هي نفسها بين كتفيك، تدلّ على أنّك خاتم الولاية) [2]

ولا بدّ لخاتم الأولياء أن يرى مثلما يرى خاتم الأنبياء هذا هو الأصل الذي أسّس عليه ابن عربي فكرته في الخاتميّة.

(وأمّا خاتم الأولياء، فلا بدّ له من هذه الرؤية، فيرى ما مثّله النبيّ صلّى الله عليه وسلم ويرى نفسه في الحائط في موضع َلبِنَتين، ويرى نفسه تنطبع في موضع اللبنتين، فتكمل الحائط، والسبب الموجب لكونه يراها لبنتين أنّ الحائط لبنة من فضّة ولبنة من ذهب، واللبنة الفضّة هي ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في الشرع ما هو في الصورة الظاهرة متّبع فيه؛ لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه هكذا، وهو موضع اللبنة الذهبيّة في الباطن فإنّه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى إليه إلى الرسول صلّى الله عليه وسلم قا:ل فإن فهمت ما أشرنا إليه فقد حصل لك العلم النافع) [3].

فحقّق الوعد الذي قرّره لنفسه برؤيا رآها بمكّة، قال:

(فكنت بمكّة سنة تسع وتسعين وخمسمئة، أرى فيها - فيما يرى النائم - الكعبة مبنيّة بلبن فضّة وذهب لبنة فضّة، ولبنة ذهب، وقد كملت بالبناء وما بقي فيها شيء وأنا أنظر إليها وإلى حسنها، فالتفّت إلى الوجه الَّذي بين الركن اليمانيّ والركن الشاميّ، هو إلى الركن الشاميّ أقرب موضع لبنتين: لبنة فضّة ولبنة ذهب، ينقص في الحائط في الصفّين: في الصّف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصّف الَّذي يليه ينقص لبنة فضّة، فرأيت نفسي قد انطبعت

[1] الآملي تفسير المحيط الأعظم: ج 2، هامش ص 65.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 318/1،

[3] (الاثنا عشريّة، ص169)

في موضع تلك اللَّبنتين، فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط، ولم يبق في الكعبة شيء ينقص وأنا واقف أنظر، وأعلم أنيّ واقف، وأعلم أنيّ تينك اللبنتين لا أشكّ في ذلك وأنّهما عين ذاتي، واستيقظت فشكرت اللَّه تعالى، وقلت متأوّلاً: إنيّ في الأتباع في صنفي كرسول اللَّه ﷺ في الأنبياء عليهم السّلام، وعسى أن أكون ممن ختم اللَّه الولاية بي، وما ذلك على اللَّه بعزيز. وذكرت حديث النبيّ ﷺ في ضربه المثل بالحائط وأنّه كان تلك اللَّبنة، فقصصت رؤياي على بعض علماء هذا الشأن بمكّة من أهل توزر، فأخبرني في تأويلها بما وقع لي، وما سمّيت له الرّائي من هو؟ فاللَّه أسأل أن يتمّها عليّ بكرمه، فإنّ الإختصاص الإلهيّ لا يقبل التحجير ولا الموازنة ولا العمل، وأنّ ذلك من فضل اللَّه ﴿ يختصّ برحمته من يشاء واللَّه ذوالفضل العظيم [1].

فمن أكفر ممن ضرب لنفسه المثل بلبنة ذهب وللرسل المثل بلبنة فضّة فيجعل نفسه أعلى وأفضل من الرسل! تلك أمانيّهم [2].

ومن لواحق هذا الإشكال أنّه نسب إلى نفسه كثيراً من مختصّات النبيّ ﷺ، وفرّق تلك النسب بين كتابيه الفتوحات والفصوص منها:

ادّعى في فتوحاته: أنّه أُسري به إلى السماء تسع مرات[3]

قال الحرّ العامليّ: ويظهر منه: أنّه يدعي المزية والفضيلة على الرسولﷺ [4]، حتّى أنّه يرى من خلفه، فهو يقول:

(ولما ورثته صلّى الله عليه وسلم في هذا المقام، كانت لي هذه الحالة، كنت أصلّي بالناس في المسجد الأزهر، بمدينة فاس، فإذا أدخلت المحراب أرجع بذاتي كلّها عينًا

[1] الطحاويّ: أبوجعفر بن محمّد (ت 722 ه)، شرح العقيدة الطحّاويّة / تح: جماعة من العلماء المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط4، 1391 ه،ص 557، منهاج البراعة 269/13.

[2] حيدر الآمليّ، تفسير المحيط الأعظم: ج 3، ص 406.

[3] شرح العقيدة الطحّاويّة، ص 557

[4] .(الإسراء إلى المقام الأسنى ط1367، رسالة ابن عربي



واحدًا، فأرى من جميع جهاتي، كما أرى قبلتي، ولا يخفى عليَّ الداخل ولا الخارج، ولا واحد من الجماعة، حتى إنّه ربما يسهو من أدرك معي ركعة من الصلاة، فإذا سلّمت، ورددت وجهي إلى الجماعة أدعو، أرى ذلك الرجل يجبر ما فاته، فيخلّ بركعة، فأقول: فاتك كذا وكذا. فيتمّ صلاته، ويتذكّر، فلا يعرف الأشياء، ولا هذه الأحوال إلّا من ذاقها، ومن كانت هذه حاله، فحيث كانت القبلة فهو مواجهها، هكذا ذقته نفسي، فلا ينبغي أن يُصلّى على الراحلة إلّا صاحب هذا الحال[1].

وقال وهو يتحدّث عن مقامٍ شهده في عالم المثال في حضرة الجلال، وأنّه رأى فيه رسول الله ﷺ، (إلى أن قال) فالتفت السيّد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلّ، فرآني وراء الختم، لاشتراك بيني وبينه في الحكم.

فقال له السيّد: هذا عديلك، وابنك، وخليلك) [2]،ويقول: (إنّ الأنبياء تفتنّ في الممات، كما يُفتن المؤمنون[3] وعند ذكر الحديث النبويّ الذي يقول:(قولوا: اللهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد، كما صلّيت على إبراهيم وآله إبراهيم)[4] قال:(يظهر من هذا الحديث فضل إبراهيم على رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم؛ إذ طلب من الله أن يصلّي عليه مثل الصلاة على إبراهيم)[5]،مع أنّ أفضليّة النبيّ على جميع الخلق مجمع عليها عند علماء المسلمين).

ويذكر أنّ كذبات إبراهيم الثلاث قد أثّرت عنده يوم القيامة فاستحى أن يطلب من الله فتح باب الشفاعة[6]

[1] (الاثنا عشريّة، ص169)

[2] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 267/7

[3] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 44/1.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 471/7.

[5] ابن حنبل، أحمد بن محمّد (ت241 هـ/855م)، مسند أحمد، دار صادر، (بيروت –د0ت):162/.

[6] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 174/8.

إنّ اتّهامه أعظم الأنبياء بالكذب أمر عجيب لا يقوله من يدّعي المعرفة، وإن الكذبات المزعومة كانت تورية ولم تكن كذبًا، وهذا يعرفه كلّ مفسّر:

عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا قد روينا عن أبي جعفر عليه السلام..قال إبراهيم عليه السلام: ﴿**بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون**﴾ ؟ فقال: والله ما فعلوا وما كذب.. إنّ إبراهيم عليه السلام إنّما قال: ﴿**بل فعله كبيرهم هذا**﴾ إرادة الإصلاح ودلالة على أنّهم لا يفعلون[1] وعن أبي جعفر عليه السلام قال : لقد قال إبراهيم: ﴿**إنّي سقيم**﴾ والله ما كان سقيماً وما كذب، ولقد قال إبراهيم: ﴿**بل فعله كبيرهم**﴾ وما فعله كبيرهم وما كذب[2]

إشكالات معرفيّة في عقيدة المعاد

أوّلًا: انقطاع العذاب عن أهل النار

إنّ من المسائل المهمّة التي شغلت متكلّمي الإسلام هي مسألة الجزاء الأخرويّ نعيمًا وعذابًا وصفات المنعّمين والمعذّبين، وأسباب الشقاء وآثار الجزاء، وتفرّعوا في هذه المسألة إلى عدّة اتجاهات وآراء، ومن فروع هذه المسألة ظهر القول بانقطاع العذاب عن أهل النار، فقال قوم بالدوام والتأبيد لأهل النار، كما هو عليه جلّة علماء الاسلام ومشهورهم، واختلف معهم جماعة ممن شذّ عن المسلمين، فقال بانقطاع العذاب عنهم بعد أن يقضوا فترة يستوفوا جزاءهم.

ثمّ إنّ المسألة بما قدّم لها هولاء -بما زعموا - أنّها أدلّة دعمت أفكار الملاحدة المعاصرين، الذين راحوا يروّجون إلى أنّ الرحمة الإلهيّة التي يزعمها أصحاب الديانات تتنافى مع الخلود في النار، وصاروا يبثّون بين أوساط الشاب من أهل الديانات التوحيديّة أن لا خلود بحسب مقولتكم، فَسَرت هذ الشبهة كالنار في الهشيم، وتلقّاها كثير من الناس بالقبول جهلاً منه وغفلة وتسامحًا.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة: 497/2.

[2] الكلينيّ، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، (ت 329 هـ /940 م)، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، (طهران -1365هـ). (8 أجزاء)،ج2، ص341.



والحال أنّ المسألة لم تكن مهملة من قبل العلماء، لاسيّما علماء الإماميّة، فقد تناولوها بالبحث وإبطال براهين القائلين بالانقطاع.

إنّ القول بانقطاع العذاب عن أهل النار في الحقيقة هو قول يخالف ما أجمع عليه علماء الاسلام ومعارضة صريحة لآيات الكتاب ونصوص الأحاديث الشريفة، وقد علّل الأئمّة عليهم السلام الخلود بدوام نوايا الكفار بإضمار المعصية والمخالفة لله سبحانه، فإنه تعالى يقول: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ ولا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها أَبَدًا** ﴾.

قوله ﴿**أَبَدًا**﴾ دليل على خلودهم في النار، وعدم انقطاع العذاب عنهم، ولولا لفظ التأبيد لكان لفظ الخلود محتملاً للدوام والاستمرار، ولطول أمد المكث في جهنّم[1].

ومنه قوله: قال تعالى: ﴿**مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُومُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا كُلًا نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا**﴾ [2].

يرى السيّد الطباطبائيّ أنّ الله سبحانه في الآية (يجعل العذاب والشكر كليهما من العطيّة والرحمة، وتجعل تحقّق كلٍّ منهما مرتبطة بإرادة العبد وسعيه وهذا بعينه الطريق الذي سلكناه في أصل المسألة ودفع الإشكالات عنها) [3].

أمّا نصوص أهل البيت عليهم السلام، فقد جاءت صريحة في إثبات الخلود وتعيّن أسبابه وعلله، (قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما خُلّد أهل النار في النار؛ لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لوخلّدوا فيها أن يعصوا الله أبدًا، وإنّما خُلّد أهل الجنّة في الجنّة؛ لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبدًا، فبالنيّات خُلّد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ**

[1] المجلسيّ، محمّد باقر، (ت 1111هـ)، بحار الأنوار، ط3، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1983م، ج 12، ص 308.

[2] تفسير الكاشف مغنيّة، ص497/2.

[3] الإسراء/18 20-.

يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [1] قال: على نيّته) [2]

القائلين بانقطاع العذاب

ولعلّ أبرز من قال بهذه المسألة وبرهن بزعمه على صحّتها ابن عربي في كتابه فصوص الحكم، فقد جاء في الفصّ اليونسيّ:

(وأمّا أهل النّار فما لهم إلى النعيم، ولكن في النّار؛ إذ لا بدّ لصورة النّار بعد انتهاء مدّة العقاب أن يكون بردًا وسلامًا على من فيها، وهذا نعيمهم، فنعيم أهل النّار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل اللَّه حين أُلقي في النّار) [3] .

فلا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الدينيّ في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدّر له الدخول في الجنة، ومن قُدّر له الدخول في النار، فإنّ نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعدّدت أسماؤه.

يقول ابن عربي في حقّ أهل النار:

وإن دخلوا دار الشقاء فإنّهم   على لذّة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد والأمر واحد   وبينهما عند التجلّي تباين

يسمّى عذابًا من عذوبة لفظه   وذاك له كالقشر والقشر صائن

أمّا الاختلاف بين أهل الجنّة وأهل النار، فاختلاف في درجة كلٍّ من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهم في التحقّق بالوحدة الذاتيّة مع الحقّ[4].

---

[1] الطباطبائيّ، تفسير الميزان، 416/1.

[2] الإسراء/84.

[3] الكلينيّ، الكافي: 80/2، الصدوق، علل الشرايع: 528/2، الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة: ١/ ٥٠،العياشّي، تفسير العياشيّ: 2 / 316.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، 169/1.



وتابع شرّاح الفصوص ابن عربي في مقالته هذه، فقد قال عليّ بن التركة:

(إنّه يمكن أن يقال: إنّ الأمر في الناس وبقاء صورته في تلك النشأة متفاوت: فإنّ السعداء في درجات النعيم. والأشقياء في دركات عذاب الجحيم، فكيف يكون الكلّ مرجعه واحدًا ؟ فنبّه على بيانه بقوله: (وأمّا أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار) والنصوص الواردة فيهم بمعنى الخلود إنّما يدلّ على الخلود فيها - لا في العذاب - (إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها، وهذا نعيمهم).

(فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق) يعني بعد أن أدّى حقوق وجوه المخالفات والعداوات، وصنوف المتقابلات، مما يقتضي اختفاء حكم الاتّحاد الذي هو مقتضى أمر الخِلّة والمحبّة (نعيم خليل الله حين ألقي في النار).

ثمّ لما استشعر أنّه يمكن أن يُقال: كيف يُجعل الخليل مقيسًا عليه، وهو لم يكن معذّبًا قطّ؟ تعرّض لدفعه بقوله: (فإنّه عليه السلام تعذّب برؤيتها) النظريّة التي هي منتهى نتائج مقدّمات الكثرة (وبما تعوّد في علمه) - تقليدًا للمشهور المعهود - (وتقرّر من أنّها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم مراد الله فيها ومنها في حقّه، فبعد وجوه هذه الآلام وجد بردًا وسلامًا مع شهود الصورة الكونيّة في حقّه، وهي نار في عيون الناس) بحسب صورته النوعيّة العينيّة المعاينة، فإنّها ما تغيّرت عن صورتها)[1].

وقال القيصريّ: ومال أهل النّار إلى النعيم المناسب لأهل الجحيم، إمّا بالخلاص من العذاب أو الالتذاذ به بالتعوّد أو تجلّي الحقّ في صورة اللطف في عين النّار كما جعل النّار بردًا وسلامًا على إبراهيم، ولكن ذلك بعد انتهاء مدّة العقاب كما جاء ينبت في قعر جهنّم الجرجير وما جاء نصّ بخلود العذاب، بل جاء الخلود في النّار ولا يلزم منه خلود العذاب.

وقال أيضا في شرح الفصّ الهودى: واعلم أنّ كلّ من اكتحلت عينه بنور الحقّ يعلم أنّ العالم بأسره عباد اللّه وليس لهم وجود وصفة وفعل إلاّ باللّه وحوله وقوّته، وكلّهم محتاجون إلى رحمته وهو الرّحمن الرحيم، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصّفات أن لا يعذّب أحدًا

[1] ابن عربي، فصوص الحكم: ج 1 ص 39 (المقدّمة).

عذابًا أبدًا، وليس ذلك المقدار من العذاب أيضًا إلاَّ لأجل إيصالهم إلى كمالاتهم المقدّرة لهم كما يذهب الذّهب والفضة في النّار لأجل الخلاص ممّا يكدّره وينقّص عياره، فهو متضمّن لعين اللطف والرّحمة كما قيل:

وتعذيبكم عدل وسخطكم رضى   وقطعكم وصل وجوركم عدل

وفي (الفتوحات المكيّة) اعتبر أنّه لا دليل للعقل على وجود العذاب الدائم أو غيره، بل يجوز أن يرتفع هذا العذاب عن أهل النار مع كونهم فيها، فعلى رأيه أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، بحيث يكون الله إلهًا بجميع أسمائه، ومع ذلك من غير ألم وعذاب. وبالتالي فإنّه ينتهي إلى أنّ التحقيق في أمر العذاب ومدّته لا يكون الاّ من خلال النصّ المتواتر أو الكشف الواضح الذي لا تدخله شبهة[1].

ومنهم أيضًا ابن تيميّة وتلميده ابن القيّم، فقد ذهب ابن قيّم الجوزيّة إلى القول وذكر في مسألة فناء النار سبعة أقوال للعلماء، ورجّح من بين هذه الأقوال أن النار لها أمد ستفنى فيه؛ ذلك أنّ الله تعالى سيفنيها، وقد أيّد هذا القول بوجوه عديدة على لسان قائليها، منها أنّ الله قد أخبر في ثلاث آيات عن النار بعدم أبديّتها أي دوامها وهي:

قوله تعالى:﴿ **لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا**﴾ [2] فتقييد اللبث لأهل النار في النار بالأحقاب أي الأزمنة يدل على مدّة مقدّرة يحصرها العدد؛ لأنّ ما لا نهاية له لا يقال فيه هو باقٍ أحقابًا، وقد فهم الصحابة ذلك من الآية، وهم أفهم الأمّة لمعاني القرآن الكريم.

وقوله تعالى: ﴿**قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ**﴾ [3]

وقوله تعالى:﴿**خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾ [4].

---

[1] شرح فصوص الحكم:698/2.

[2] ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص332.

[3] النبأ/23.

[4] الأنعام / 128.

فالاستثناءان في الآيتين مختلفان والدليل على أنّ الاستثنائين مختلفين هو أن الاستثناء الأوّل قال الله تعالى فيه ﴿**إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾، فلم يقيّد هذا الاستثناء بما يدلّ على الديمومة غير المنقطعة بخلاف الاستثناء الثاني الذي قيّده الله تعالى بالديمومة غير المنقطعة، فعلم من الآية الثانية ـن الله تعالى لم يقيّد هذا العطاء الذي امتنّ به على أهل الجنّة في الجنّة، فهو غير مقطوع عنهم أبدًا بدليل قوله جل ذكره ﴿**عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ**﴾ [1] أي عطاء غير مقطوع؛ لأنّ كلمة مجذوذ لغة تعني غير مقطوع، وهذا الفهم أنّ عذاب أهل النار في النار هو عذاب غيرأبديّ لا بدّ أن ينتهي فيما أراده الله تعالى من الأزمان والآباد، وأنّ نعيم أهل الجنّة في الجنّة أبديّ لا ينقطع أبدًا بدليل قوله جلّ ذكره ﴿**عطاء غير مجذوذ**﴾ أي مقطوع، وبهذا الفرق بين نعيم أهل الجنّة في الجنّة وعذاب أهل النار في النار، فهم الصحابة، حتى قال عمر بن الخطاب: (لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عالج، لكان لهم يوم يخرجون فيه).

وقال ابن مسعود: (ليأتين على جهنّم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا.

وقال عبد الله بن عمرو بن العاص وأبو هريرة: (إنّه سيأتي على جهنّم يوم لا يبقى فيها أحد وقرأ الآية ﴿**فأمّا الذين شقوا ففي النار**﴾ وقال ابن عباس في رواية عنه في الآية استثناء ﴿**إِلاَّ مَا شَاء رَبُّكَ**﴾ أي (إنّ الله تعالى يأمر النار أن تأكلهم) [2].

وقد ردّ العلماء هذا القول وناقشوا في صحّة إسناد الأحاديث المنقولة فيه عن الصحابة، ومع ثبوت صحّة قول الصحابة، فهو رأيهم الخاصّ بهم، وليس من دين الله في شيء.

وقد مالَ بعض فلاسفة الشيعة وبعض العرفاء إلى مسالة الانقطاع إلاّ أنّهم فرّقوا بين حصول العذاب ودوامه، فقالوا إنّ مصير الكلّ إلى الجنة واللذّة، فملاّ هادي السبزواريّ يرى

[1] هود/ 107.

[2] هود/ 107.

أنّ دوام العذاب لم يبلغ حدّ الضرورة الدينيّة بخلاف الخلود الآخر[1].

وعدّ الجميع مأجورًا وسعيدًا ومرضيًّا عنه، واعتبر أنّ من العباد من تدركهم بعض الآلام في الآخرة، ومع هذا فلا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه، إنّه لا يكون لهم في دار جهنّم نعيم خاصّ؛ إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم، فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم، أو يكون لهم نعيم مستقلّ زايد، كنعيم الجنان في الجنان[2].

أمّا الملاّ صدرا، فيعتبر (أنّ تعذيب الله بعض عباده عذابًا أبديًّا فيه إشكال عظيم، خاصّة عند القائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين، حيث إنّ الله خالق العباد وهومبدئهم ومعادهم، وشأن العلّة الفاعلة الإفاضة والإيجاد على معلوله، إذ ليس المعلول إلاّ رشحة من رشحات وجوده ولمعة من لمعات وجوده، والتعذيب الأبديّ ينافي الإيجاد والعلّيّة. وأيضًا فإن ذاته محض الرحمة والخير والنور، وكلّ ما يصدر عنه يجب أن يكون من باب الجود واللطف والكرم، ووجود العاهات والشرور إنّما يكون عنه بالعرض وعلى سبيل الشذوذ والندرة، ولأنّه سبقت رحمته غضبه، فإنّ الرحمة ذاتيّة والغضب أمر عارض، والعارض الاتفاقيّ لا يكون أكثريًّا ولا دائميًّا)[3].

واحتجّ القائلون بالانقطاع بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث المجعولة، فمن

[1] ابن القيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر بن أيّوب بن سعد شمس الدين: (ت: 751هـ)، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة المدنيّ، القاهرة ص245، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان الطبعة، 1398هـ/1978م، ص252.

[2] مجموعة رسائل السبزواري، ص470، الشيرازي: صدر الدين محمد (ت 1050 هـ)، الشواهد الربوبية- ط بيدار قم،ص313. والأسفار الأربعة , مطبعة حيدري , طهران , دار المعارف 383هـ ، ج9، ص346-347. ولكن يرى السبزواري: ان هناك اشكال يتعلق بانقطاع العذاب والشقاء الذي تحدث عنه العرفاء من حيث كونه من مظاهر القهر والغضب، وهوان انقطاعه يفضي إلى تناهي صفات القهر وعدم حفظ المراتب الوجودية. وقد اجيب عنه بوجهين، احدهما ان انواع مظاهر القهر يمكن ان تحفظ بتعاقب الاشخاص، فيثبت الخلود النوعي للعذاب رغم انقطاع العذاب الشخصي. والاخر هوانه حتى مع انقطاع العذاب كليًا، فان صفات القهر والغضب لا تتناهى، اذ ان صفات الحقّ بعضها عين البعض الاخر، وكلها عين ذاته، فلطفه عين قهره وغضبه، والعكس صحيح ايضًا(ظ: مجموعة رسائل السبزواري، ص473).

[3] شرح فصوص الحكم، ص441 و459، طلع خصوص الكلم، ج2، ص45-46.



الآيات مثل قوله تعالى: ﴿**النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ**﴾ [1] قال ابن عباس: استثنى الله تعالى قومًا، سبق في علمه أنّهم يسلّمون ويصدّقون النبيّ ﷺ وعلى هذا القول يجب أن تكون ما بمعنى من[2].

وقوله تعالى:﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ** ﴾ [3].

قال الفخر الرازيّ في تفسير الآية إن الاستدلال بها من وجهين:

الأوّل: أنّه تعالى قال ﴿**مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ**﴾ دلّ هذا النصّ على أنّ مدّة عقابهم مساوية لمدّة بقاء السموات والأرض، ثمّ توافقنا على أّن مدّة بقاء السموات والأرض متناهية، فلزم أن تكون مدّة عقاب الكفّار منقطعة.

الثاني: أنّ قوله ﴿**إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ**﴾ استثناء من مدّة عقابهم، وذلك يدلّ على زوال ذلك العذاب في وقت هذا الاستثناء [4].

أمّا الأخبار المجعولة فمنها حديثهم المرسل المجعول الذي ذكره المتصوّف الجاميّ في شرح منتخب الفصوص، حيث نقل عن رسول اللَّه صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسلَّم أنّ بعض أهل النار يتلاعبون بالنّار [5]، ونقل عنه صَلىّ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسلَّم أيضًا أنّه قال: سيأتي على جهنّم زمان ينبت من قعرها أو من قفرها الجرجير[6].

---

[1] تفسير صدر المتألّهين، ج4، ص313-314.

[2] الأنعام / 128.

[3] الرازي: فخر الدين محمّد بن عمر (ت 606 ه)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط3، 1405 ه - 1985 م: 13 / 192.

[4] هود / 106.

[5] الرازي، التفسير الكبير: 17 / 62.

[6] بهاء الدين ، محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثيّ العامليّ الهمذانيّ (ت 1031هـ)، الكشكول، تح: محمد عبد الكريم النمري الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان الطبعة: الأولى، 1418هـ 1998-م،ص 73، الجزائريّ، نور البراهين 57/1.

وهذه الأحاديث مضافًا إلى مخالفتها لصريح الآيات والروايات المتواترة، وقد نُصّ في أخبارنا بأنّها مجعولة كاذبة كما نصّ على ردّ ما توهّموه من انقطاع العذاب وإنفاد العقاب[1].

فقد روى عن موفّق مولى أبي الحسن عليه السلام قال: كان مولاي أبو الحسن عليه السلام إذا أمر بشراء البقل يأمر بالإكثار منه ومن الجرجير، فيشرى له، وكان يقول عليه السلام: ما أحمق بعض الناس يقولون: إنّه ينبت في وادى جهنّم، واللَّه عزّ وجلّ يقول: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَةُ﴾ [2] ، فكيف ينبت البقل[3].

وعن حمران قال: قلت لأبي عبد اللَّه عليه السلام: إنّه بلغنا أنّه يأتي على جهنّم حين يصطفق أبوابها فقال: لا واللَّه، إنّه الخلود، قلت: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ**﴾، فقال عليه السلام هذه في الذين يخرجون من النار[4].

إشكالات القائلين بانقطاع العذاب على أبديّته

استشكل من قال بانقطاع العذاب على من قال بأبديّته بعدّة إشكالات، منها: أوّلًا: أنّ الله سبحانه ذو رحمة واسعة غير متناهية، فكيف يسع رحمته أن يخلق من مصيره إلى عذاب خالد لا يقوم له شيء؟

(أو باعتبار أنّ الرحمة ذاتيّة، وهي تَسَعُ كلّ شيء، بينما الغضب عرضيّ قسريّ لا يدوم، وهو مسبوق بالرحمة، أو لكون حركة الأشياء في النهاية كالبداية، وأنّ الكلّ مُساق إلى الحقّ تعالى كما بدأ منه. أو باعتبار أنّ منطق السنخيّة يقتضي أن يكون كلّ موجود عبارة عن لمعة من الأصل)[5].

ثانيًا: أنّ العذاب إنّما يكون عذابًا إذا لم يلائم الطبع، فيكون قسرًا ولا معنى للقسر

[1] تفسير ابن عربي:333/1.

[2] الخوئيّ، نهج البراعة:242/13.

[3] التحريم/6.

[4] الكافي: 6 / 368.

[5] بحار الأنوار:346/8، الخوئيّ، نهج البراعة:242/13.



الدائم، فكيف يصحّ وجود عذاب دائم ؟.

ثالثًا: أنّ العبد لم يذنب إلّا ذنبًا منقطع الآخر، فكيف يُجازى بعذاب دائم؟

رابعًا: أنّ أهل الشقاء لا يقصر خدمتهم لنظام التكوين عن خدمات أهل السعادة، ولولاهم لم تتحقّق سعادة لسعيد، فما هو الموجب لوقوعهم في عذاب مخلّد؟

خامسًا: أنّ العذاب للمتخلّف عن أوامر الله ونواهيه انتقام، ولا يكون الانتقام إلّا لجبر النقص الذي أورده العاصي الظالم على المنتقم المقتدر، ولا يجوز ذلك على الله تعالى، فهو الغنيّ المطلق، فكيف يجوز منه العذاب، وخاصّة العذاب المخلّد ؟.

ردّ السيّد الطباطبائيّ:

وقد ردّ السيّد الطباطبائيّ في الميزان على هذه الإشكالات مجملاً ومفصّلاً أمّا الإجمال فقد قال:

(إنّ العذاب الخالد أثر وخاصّة لصورة الشقاء الذي لزمت الإنسان الشقيّ، فتصور ذاته بها بعد تماميّة الاستعداد الشديد الذي حصل في ذاته القابلة لها بواسطة الأحوال العارضة لها المنتهية إلى اختياره، واشتداد الاستعداد التامّ هو الذي يوجب في جميع الحوادث إفاضة الصورة المناسبة لسنخ الاستعداد، فكما لا يجوز السؤال عن علّة تحقّق الأفعال الإنسانيّة بعد ورود الصورة الإنسانيّة على المادّة لوجود العلّة التي هي الصورة الإنسانيّة، كذلك لا معنى للسؤال عن لميّة ترتّب آثار الشقاء اللازم، ومنها العذاب المخلّد بعد تحقّق صورة الشقاء اللازم، المنتهية إلى الاختيار، فإنّها آثارها وخواصها، فبطلت السؤالات جميعًا، فهذا هو الجواب الإجماليّ عنها) [1].

ثمّ فصل الجواب عن كلّ واحد من هذه الإشكالات:

---

[1] شرح الفصوص، ص583-5845ـ8 5. والشواهد الربوبيّة، ص318. ومفاتيح الغيب، ص172 و206. والعرشيّة، ص273 و280-281. والتعليقات على المظاهر الإلهيّة، ص114-115.

الجواب عن الأوّل:

أنّ الرحمة فيه تعالى ليس بمعنى رقّة القلب والإشفاق والتأثّر الباطنيّ، فإنّها تستلزم المادّة - تعالى عن ذلك -، بل معناها العطيّة والإفاضة لما يناسب الاستعداد التامّ الحاصل في القابل، فإنّ المستعدّ بالاستعداد التامّ الشديد يحبّ ما يستعدّ له ويطلبه ويسأله بلسان استعداده، فيُفاض عليه ما يطلبه ويسأله، والرحمة رحمتان: رحمة عامّة، وهي إعطاء ما يستعدّ له الشيء ويشتاقه في صراط الوجود والكينونة، ورحمة خاصّة، وهي إعطاء ما يستعدّ الشيء في صراط الهداية إلى التوحيد وسعادة القرب وإعطاء صورة الشقاء اللازم الذي أثّره العذاب الدائم للإنسان المستعدّ له باستعداده الشديد لا ينافي الرحمة العامّة، بل هومنها، وأمّا الرحمة الخاصّة، فلا معنى لشمولها لمن هو خارج عن صراطها، فقول القائل: إنّ العذاب الدائم ينافي الرحمة إن أراد به الرحمة العامّة، فليس كذلك، بل هو من الرحمة العامّة، وإن أراد به الرحمة الخاصّة، فليس كذلك، لكونه ليس موردًا لها، على أنّ الإشكال لو تمّ لجرى في العذاب المنقطع أيضًا حتى أنواع العذاب الدنيويّ، وهو ظاهر.

الجواب عن الثاني

أنّه ينبغي أن يُحرّر معنى عدم ملائمة الطبع، فإنّه تارة بمعنى عدم السنخيّة بين الموضوع والأثر الموجود عنده، وهو الفعل القسريّ الذي يصدر عن قسر القاسر ويقابله الأثر الملائم الذي يصدر عن طبع الشيء إذا اقترن به آفات، ثمّ رسخت فيه فصارت صورة في الشيء، وعاد الشيء يطلبه بهذا الوجود، وهو في عين الحال لا يحبّه كما مثلنا فيه من مثال الماليخوليائيّ، فهذه الآثار ملائمة لذاته من حيث صدورها عن طبعه الشقيّ الخبيث والآثار الصادرة عن الطباع ملائمة، وهي بعينها عذاب لصدق حدّ العذاب عليها لكون الشيء لا يرتضيها، فهي غير مرضية من حيث الذوق والوجدان في عين كونها مرضية من حيث الصدور.

الجواب عن الثالث

أنّ العذاب في الحقيقة ترتّبُ أثر غير مرضيّ على موضوعه الثابت حقيقة، وهو



صورة الشقاء، فهذا الأثر معلول الصورة الحاصلة بعد تحقّق علل معدّة، وهي المخالفات المحدودة، وليس معلولاً لتلك العلل المعدّة المحدودة حتى يلزم تأثير المتناهي أثرًا غير متناه، وهو محال، ونظيره أنّ عللاً معدّة ومقرّبات معدودة محدودة أوجبت أن تتصوّر المادة بالصورة الإنسانيّة، فيصير إنسانًا يصدر عنه آثار الإنسانيّة المعلولة للصورة المذكورة، ولا معنى لأن يُسأل ويقال: إنّ الآثار الإنسانيّة الصادرة عن الإنسان بعد الموت صدورًا دائميًّا سرمديًّا لحصول معدّات محدودة مقطوعة الأمر للمادة، فكيف صارت مجموعًا منقطع الآخر من العلل سببًا لصدور الآثار المذكورة وبقائها مع الإنسان دائمًا لأنّ علّتها الفاعلة - وهي الصورة الإنسانيّة موجودة معها دائمًا على الفرض، فكما لا معنى لهذا السؤال لا معنى لذلك أيضًا.

الجواب عن الرابع

أنّ الخدمة والعبوديّة أيضًا مثل الرحمة على قسمين: عبوديّة عامّة، وهو الخضوع والانفعال الوجوديّ عن مبدأ الوجود، وعبوديّة خاصّة وهو الخضوع والانقياد في صراط الهداية إلى التوحيد، ولكلّ من القسمين جزاء يناسبه وأثر يترتّب عليه ويخصّه من الرحمة، فالعبوديّة العامّة في نظام التكوين جزاؤه الرحمة العامّة، والنعمة الدائمة والعذاب الدائم كلاهما من الرحمة العامّة، والعبوديّة الخاصّة جزاؤه الرحمة الخاصّة، وهي النعمة والجنّة وهو ظاهر، على أنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد في مورد العذاب المنقطع الأخرويّ بل الدنيويّ أيضًا.

الجواب عن الخامس

أنّ العذاب الدائم مستند إلى صورة الشقاء الذي في الإنسان كما عرفت، وإلى الله سبحانه بالمعنى الذي يُقال في كلّ موجود إنّه مستند إليه تعالى، لا بمعنى الانتقام وتشفّي الصدر المستحيل عليه تعالى، نعم، الانتقام بمعنى الجزاء الشاقّ والأثر السيّئ الذي يجزي به المولى عبده في مقابل تعدّيه عن طور العبوديّة، وخروجه عن ساحة الانقياد إلى عرصة التمرّد والمخالفة مما يصدق فيه تعالى، لكن لا يستلزم كون العذاب انتقامًا بهذا المعنى

إشكالاً البتّة، على أنّ هذا الإشكال أيضًا لو تمّ لورد في مورد العذاب الموقّت المنقطع في الآخرة، بل في الدنيا أيضًا [1].

الثانية:القول بإيمان فرعون

من الإشكالات الكبرى التي تؤخذ على ابن عربي هي قوله بإيمان فرعون، وأنّه طاهر ومآله في الآخرة إلى النعيم يرافق فيها زمرة المؤمنين والأنبياء بمن فيهم موسى عليه السلام ، فقد ذكر ذلك في الفصوص:

(فقالت لفرعون في حقّ موسى: إنّه ﴿**قرّة عين لي ولك**﴾، فبه قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا، وكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهرًا مطهرًا، ليس فيه شيء من الخبث، لأنّه قبضه عند إيمانه، قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يجبّ ما قبله.. وجعله آية على عنايته سبحانه من شاء، حتى لا ييأس أحد من رحمة الله، فإنّه لا ييأس من رَوْح الله إلاّ القوم الكافرون..فلو كان فرعون ممن يئس، ما بادر إلى الإيمان، فكان موسى كما قالت امرأة فرعون فيه: إنّه قرّة عين لي ولك، عسى أن ينفعنا، وكذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به عليه السلام [2].

إن هذا يخالف ما دلّ على أنّ الإسلام حين رؤية البأس لا ينفع، مع أنّ الله قد أنكر عليه إيمانه حال غرقه، فقال﴿**آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ ورواياتنا عن أئمّتنا عليهم السلام قد دلّت على ذلك أيضًا..

عن إبراهيم بن محمد الهمدانيّ قال: قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام : لأيّ علّة أغرق الله عزّ وجلّ فرعون وقد آمن به وأقرّ بتوحيده ؟ قال: إنّه آمن عند رؤية البأس، وهو غير مقبول: وذلك حكم الله تعالى ذكره في السلف والخلف قال الله تعالى: ﴿**فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنّا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا**﴾، وقال الله عز وجل: ﴿**يوم يأتي بعض آيات ربّك لا ينفع نفسًا إيمانها لم تكن آمنت من**

[1] الطباطبائي، محمد حسين،الميزان في تفسير القران، (بغداد: دار الكتاب العربي، 2005م):ج 1ص416.

[2] ظ: الطباطبائيّ، تفسير الميزان416/1.



قبل أو كسبت في إيمانها خيراً﴾، وهكذا فرعون لما أدركه الغرق قال: ﴿**آمنت أنّه لا إله إلّا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين**﴾، فقيل له ﴿**الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين، فاليوم ننجّيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية**﴾ [1].

وفي الآيات تصريح بأنّ فرعون ومن معه أئمّة يدعون إلى النار، وأنّه تعالى قد اتّبعهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين، وقد أجمع المسلمون على أنّ إيمان اليأس[2] لا ينفع عند الغرغرة، ولا عند معاينة عذاب الاستئصال، لقوله تعالى: ﴿**فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا**﴾ [3]؛ لذا أجمعوا على كفر فرعون، وخالف في ذلك ابن عربي، وقال ابن حجر في الزواجر: فإنّا وإن كنّا نعتقد جلالة قائله، فهو مردود[4].

إنّ الأمّة مجمِعة على تصديق نصّ القرآن وأنّ المنكر لنصّه رادّ على اللّه وهو على حدّ الشرك. فيما كتب الإمام على بن محمد الهادي عليه السلام في رسالته إلى بعض مواليه من أهل الأهواز في القدر قال عليه السلام:

(وَقَدِ اجْتَمَعَتِ الْأُمَّةُ قَاطِبَةً لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ حَقٌّ لَا رَيْبَ فِيهِ عِنْدَ جَمِيعِ أَهْلِ الْفِرَقِ وَفِي حَالِ اجْتِمَاعِهِمْ مُقِرُّونَ بِتَصْدِيقِ الْكِتَابِ وَتَحْقِيقِهِ مُصِيبُونَ مُهْتَدُونَ وَذَلِكَ بِقَوْلِ

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم: ص201.

[2] الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابوية القمّيّ، (ت318هـ/929م)، علل الشرائع، تقديم: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة - النجف الأشرف - 1385 هـ / 1966 م. نشر وتصوير: مكتبة الداوريّ - قم المقدّسة:ج 1، ص 59.

[3] عن جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكّل رجل نصرانيّ فَجَرَ بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم، فقال: يحيى بن أكثم قد هدم إيمانه شركه وفعله وقال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وسؤاله عن ذلك فلمّا قرأ الكتاب كتب: يُضرب حتى يموت، فأنكر يحيى بن أكثم، وأنكر فقهاء العسكر ذلك، وقالوا: يا أمير المؤمنين سل عن هذا، فإنّه شيء لم ينطق به كتاب ولم تجئ به سنّة، فكتب إليه أنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم يجئ به سنّة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا لم أوجبت عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب بسم الله الرحمن الرحيم [فلمّا أحّسوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا سنّة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون] قال: فأمر به المتوكّل، فضُرب حتى مات (الكافي: ج 7، ص 238).

[4] سورة غافر: الآية 58.

رَسُولِ اللَّهِ ص لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَخْبَرَ أَنَّ جَمِيعَ مَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ كُلُّهَا حَقٌّ هَذَا إِذَا لَمْ يُخَالِفْ بَعْضُهَا بَعْضًا وَالْقُرْآنُ حَقٌّ لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي تَنْزِيلِهِ وَتَصْدِيقِهِ فَإِذَا شَهِدَ الْقُرْآنُ بِتَصْدِيقِ خَبَرٍ وَتَحْقِيقِهِ وَأَنْكَرَ الْخَبَرَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأُمَّةِ لَزِمَهُمُ الْإِقْرَارُ بِهِ ضَرُورَةً حِينَ اجْتَمَعَتْ فِي الْأَصْلِ عَلَى تَصْدِيقِ الْكِتَابِ فَإِنْ هِيَ جَحَدَتْ وَأَنْكَرَتْ لَزِمَهَا الْخُرُوجُ مِنَ الْمِلَّةِ)[1].

فاخبر عليه السلام أنّ القرآن إذا شهد لخبر فأنكره شخص وجحده لزمه الخروج عن ملّة الإسلام، هذا والقرآن نصّ في أنّ فرعون كافر وظالم وجاحد إلى غير ذلك، والقرآن ينطق بما لا يحتمل التأويل، مثل قوله تعالى ﴿**فَاتَّبَعُواْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ وَأُتْبِعُواْ فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ**﴾ [2] **وقال تعالى ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى**﴾[3].

وأمثال ذلك من الآيات المحكمات الّتي أجمعت الأمّة على أنّها نصّ لا تحْتمل النقيض، وعلى أنّ منكر نصّ القرآن خارج عن ملّة الاسلام ونصّ القرآن ونصّ أحاديث أَهْلِ العِصْمة عليهم السلام في ذلك كثير لا يَكاد يُحْصى والأمّة مجمعة على ذلك [4].

وأصل فكرة إيمان فرعون عند ابن عربي راجع إلى القول بوحدة الوجود، فقد صرّح في الفصّ الموسويّ إنّ فرعون عين الحقّ قد ظهر بهذه الصورة. وهذه عبارته:

(فصحّ قوله ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى**﴾ [5]، وإن كان عين الحقّ، فالصورة لفرعون، فقطع

[1] ابن عابدين حاشية ردّ المحتار:ج 4، ص 416.

[2] الحرّانيّ (ت381هـ)، الحسن بن علي بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1404هـ، ص 458.

[3] هود/97-99.

[4] النازعات/23-25.

[5] الإحسائيّ، جوامع الكلم (مجموعة رسائل ومؤلّفات الشيخ أحمد الإحسائيّ)، مطبعة الغير – البصرة، ج5، ص457.

الأيدي والأرجل بعين حقّ في صورة باطل، لنيل مراتب لا تنال إلّا بذلك الفعل[1].

ويبدو أن عقيدة ابن عربي في القول بإيمان فرعون استهوت كثيراً ممن يذهب إلى رأيه فيها كعبد الوهاب الجوجريّ [2] والحسن الخيّاط [3]، وقد كتب العلماء في الردّ على ابن عربي بخصوص هذه العقيدة عدّة مؤلّفات [4].

فهو لم يقتصر على القول بما يخالف الكتاب والسنّة، بل أحدث فتنة وسط المجتمع الإسلاميّ شوّش بها أذهان المسلمين، وزعزع عقائدهم، وفتح للمشركين وأهل الكتاب بابًا لا يغلق إلّا بجهود علميّة حثيثة في الردّ على شبهاته وأوهامه.

وقد خطأ ابن عربي في اعتقاداته العديد من علماء الجمهور، فممن ردّ عليه ابن

---

[1] النازعات/24.

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ص 211.

[3] قال: عبد الوهاب بن محمّد بن محمّد بن عليّ التاج أبو الفضل بن الشمس بن الشرف الجوجريّ ثمّ القاهريّ الشافعيّ ويُعرف بابن شرف) ولد سنة (820هـ في ليلة الجمعة بالقاهرة ونشأ بها، ولكنّه ممن عُرف بالذكاء والجرأة، ولزم التهتّك والانهماك في الشرب، بحيث أهين بهذه الواسطة وغيرها غير مرّة.. ثمّ تعدّى إلى تأييد ابن عربي وصار يطوف بكلامه على المجالس وفي الأسواق ويصرّح باعتقاده واعتقاد كلامه، بل قيل إنّه صنّف في إيمان فرعون (السخاويّ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: ج 5، ص 110).

[4] قال: في يوم الأحد تاسع عشر المحرم أحضر حسن بن الخيّاط من محلّة الشاغور إلى مجلس الحكم المالكيّ من السجن، وناظر في إيمان فرعون وادّعي عليه بدعاوى لانتصاره لفرعون لعنه الله، وصدق ذلك باعترافه أوّلاً ثمّ بمناظرته في ذلك ثانيًا وثالثًا، وهو شيخ كبير جاهل عامّيّ ذا نصّ لا يقيم دليلاً ولا يحسّنه، وإنمّا قام في مخيّلته شبهة يحتجّ عليها بقوله إخبارًا عن فرعون حين أدركه الغرق، وأحيط به ورأى بأس الله، وعاين عذابه الأليم، فقال حين الغرق إذا [آمنت أنّه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين] قال الله تعالى (الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجّيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) فاعتقد هذا العامّيّ أنّ هذا الإيمان الذي صدر من فرعون والحالة هذه ينفعه، وقد قال تعالى [فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم بما رأوا بأسنا سنّة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون] وقال تعالى: [إنّ الذين حقّت عليهم كلمت ربك لا يؤمنون به ولو جاءتهم كلّ آية حتّى يروا العذاب الأليم. قال قد أجيبت دعوتكما]. ثم حضر في يوم آخر وهو مصمّم على ضلاله، فضرب بالسياط، فأظهر التوبة ثمّ أُعيد إلى السجن في زنجير، ثم أحضر يومًا ثالثًا وهو يستهلّ بالتوبة فيما يظهر، فنودي عليه في البلد ثمّ أطلق (البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ بن كثير، دقّق أصوله وحقّقه: د. أحمد أبوملح ود. على عطوي، والأستاذ: فؤاد السيّد، والأستاذ: مهدي ناصر الدين، والأستاذ: علي عبد الساتر، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: (1407هـ – 1987م).ج 14، ص 315).

الخيّاط[1] في كتاب (منع الاشتغال بكتب ابن عربي) وللبلاطُنُسّي [2] آراء في تقبيح ابن عربي، وكان إبراهيم الحلبيّ[3] كثير الانتقاد له، وقد صنّف في الردّ عليه كتابًا سماّه:(تنبيه الغبي في الردّ على ابن عربي).

وقال السبكيّ: ومن كان من هؤلاء الصوفيّة المتأخّرين كابن عربي وابن سبعين والقطب القونويّ والعفيف التلمسانيّ، فهؤلاء ضلاّل جّهال خارجون عن طريق الإسلام فضلاً عن العلماء[4]، وقال ابن المقري في روضه: إنّ الشك في كفر طائفة ابن عربي كفر[5].

أمّا السيوطيّ فله رسالة سمّاها (تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي) ذكر فيها أنّ الناس افترقوا فيه فرقتين: الفرقة المصيبة تعتقد ولايته، والأخرى بخلافها. ثم قال: والقول الفصل عندي فيه طريقة لا يرضاها الفرقتان، وهي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه [6].

[1] فر العون ممن يدعى ايمان فرعون - لعلى القارى الهروي ص اتحاف الناس أوله الحمد لله الذي أسعد الخ وهوشرح رسالة جلال الدواني في ايمان فرعون (انظر: هدية العارفين للبغدادي 1 / 753 إيضاح المكنون: ج 2، ص 187.

[2] ابن الخيّاط (742 - 811 هـ) أبوبكر بن محمد بن صالح بن محمد، رضي الدين أبومحمد الجِبْلي اليمني، يعرف بابن الخيّاط توفيّ في - شهر رمضان سنة إحدى عشرة وثمانمائة.(السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر، (ت 902هـ/1496م الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 12 جزءًا، (القاهرة: بلا مط، 1353هـ)11 / 78 برقم 213، ابن العماد الحنبلي، شهاب أبوالفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الدمشقي، (ت1089هـ/ 1678م)،شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، د.ت.7 / 91).

[3] محمد عبد اللّه بن خليل بن أحمد، شمس الدين أبوعبد اللّه البلاطنسي ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، الصوفي. ولد في سنة ثمان وتسعين وسبعمائة ببُلاطُنُس (ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، (ت874هـ/1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (مصر – د.ت):16 / 199، الضوء اللامع 8 / 86، هدية العارفين 2 - 202، الإعلام ٦ – 137، عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، بلات:10 / 212).

[4] حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله المشهور بالملا كاتب الجلبيّ (ت 1067هـ/ 1656م)،كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنّى، بغداد، 1941م:2 / 1814، شذرات الذهب 8 / 308، إعلام النبلاء 5 / 534 برقم 845، الزركليّ، خير الدين،الأعلام، ط3، دار المعارف، القاهرة، تا.بلا: 1 / 66، معجم المؤلّفين 1 / 80.

[5] الشربينيّ، محمد بن أحمد الخطيب (ت 977 هـ/1569م)، مغني المحتاج إلى معنى ألفاظ المنهاج، شرح على متن المنهاج للنوويّ: ج 3،ص 60.

[6] المصدر نفسه.



ونقل القشيريّ عن عز الدين عبد السلام، وقد سئل عن ابن عربي فقال: شيخ سوء كذّاب، فقيل: وكذّاب أيضًا ؟ قال نعم، تذاكرنا يومًا نكاح الجنّ فقال: الجن روح لطيف والإنس جسم كثيف فكيف يجتمعان؟ ثم غاب عنّا مدّة وجاء وفي رأسه شجّة، فقيل له في ذلك فقال: تزوّجت امرأة من الجنّ فحصل بيني وبينها شيء فشجّني هذه الشجّة[1].

وخلاصة القول إنّ ابن عربي الذي يعتبر مشيّد منهج العرفان النظريّ في الإسلام، ومن له المؤلّفات التي يعتمد عليها في هذا الاتجاه، وقع في إشكالات، ألحقت ضررًا كبيراً في العقيدة الإسلاميّة، ولازال له أتباع يوسّعون دائرة هذه الإشكالات بين المسلمين لا سيّما وأنّ الرجل أصبح محطّ رحال المستشرقين في أبحاثهم؛ لذا اقتضى هذا البحث التنويه عنها وبيان ثبوت هذه الدعاوى لمدعيها، مما ينبغي لعلماء الأمّة التصدّي للردّ عليها حياطة للدين والعقيدة.والحمدلله رب العالمين.

[1] ابن عابدين،حاشية ردّ المحتار: ج 4، ص 423.

مصادر البحث

✿- ابن الاثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزريّ (ت 606هـ ـــ 1209م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلميّة، بيروت، 1979

✿- الإحسائي، الشيخ أحمد بن زين الدين، (جوامع الكلم (مجموعة رسائل ومؤلّفات الشيخ أحمد الإحسائيّ)، مطبعة الغير – البصرة،

✿- الآملي، السيّد حيدر(720 - 782)، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن الموسويّ التبريزيّ، قم: سنة 1428

✿- الأعرجيّ، ستار، الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلاميّ، دار الكتب العلميّة –بيروت ، الطبعة الأولى سنة 2001 م.

✿- الآلوسيّ (ت 1270هـ) أبي الفضل شهاب الدين السعيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني – دار الكتب العلميّة، ط2.

✿- الآلوسي، حسام الدين، مشكلة الخلق في الفكر الإسلاميّ، ترجمة باسمة جاسم الشمريّ، بيت الحكمة -بغداد، الطبعة الأولى سنة 2008

✿- بدوي، عبدالرحمن، مقالات الإسلاميّين، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الثالثة سنة 2008 م

✿- البروجرديّ، حسين (1353 – 1340)، تفسير الصراط المستقيم؛ تحقيق غلام رضا بن علي أكبر مولانا البروجرديّ، قم، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة.

✿- بهاء الدين، محمد بن حسين بن عبد الصمد الحارثيّ العامليّ الهمذانيّ (ت 1031هـ)، الكشكول، تح: محمّد عبد الكريم النمريّ الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت –



لبنان الطبعة: الأولى.

✿- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، (ت874هـ/1470م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (مصر – د.ت):.

✿- الحرّانيّ (ت381هـ)، الحسن بن عليّ بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1404هـ.

✿- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله المشهور بالملاّ كاتب الجلبّي (ت 1067هـ/ 1656م)،كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثّنى، بغداد، 1941م.

✿- ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت241 هـ/855م)، مسند أحمد، دار صادر (بيروت –د.ت).

✿- الخرسان، السيّد محمّد عليّ، محاضرات السيّد الخوئيّ في المواريث، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1424 - 1382، مؤسّسة السبطين عليهما السلام العالميّة - قم – ايران.

✿- الخوئيّ، حبيب الله الهاشميّ، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تحقيق: سيّد إبراهيم الميانجيّ، الطبعة: الرابعة، منشورات دار الهجرة – قم.

✿- الخمينيّ، السيّد مصطفى، تفسير القرآن الكريم، تحقيق ونشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، سنة الطبع: جمادى الثاني 1418، الطبعة الأولى، مؤسّسة العروج.

✿- جولد سهير، مستشرق مجريّ (1850 م ـ 1921م) مذاهب التفسير الإسلاميّ، ترجمة: عبد الحليم النجار، مطبعة السنّة المحمّديّة، القاهرة، 1955.

✿- الدميريّ، كمال الدين محمّد بن موسى (ت 808هـ/ 1405م)، حياة الحيوان الكبرى، بيروت، المكتبة الإسلاميّة، د. ت.

✿- أبو ريان، محمّد عليّ، أصول الفلسفة الإشراقيّة عند شهاب الدين السهرورديّ –

مكتبة الإنجلو المصرية- القاهرة ط1(1959).

✿- الراغب الأصفهانيّ، أبي القاسم الحسين بن محمّد (ت 502هـ ــ 1108م)، المفردات في غريب القرآن، ط1، (بلا. م)، 1983 .

✿- الرازيّ: فخر الدين محمّد بن عمر (ت 606 ه)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان، ط3، 1405 ه.

✿- الزركليّ، خير الدين، الأعلام، ط3، دار المعارف، القاهرة، تا.بلا

✿- السيوريّ، مقداد بن عبد الله (ت826هـ/1423م)، النافع يوم الحشر، (قم: 1337هـ).

✿- السخاويّ، محمّد بن عبد الرحمن بن محمّد بن أبي بكر، (ت 902هـ/1496م الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 12 جزءًا، (القاهرة: بلا مط، 1353هـ).

✿- الشربينيّ، محمّد بن أحمد الخطيب (ت 977 هـ/1569م)، مغني المحتاج إلى معني ألفاظ المنهاج، شرح على متن المنهاج للنوويّ.

✿- الشيرازيّ: صدر الدين محمّد (ت 1050 هـ)، الشواهد الربوبيّة- ط بيدار

الأسفار الأربعة، مطبعة حيدري، طهران، دار المعارف 383هـ.

✿- الصدوق: أبوجعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ (ت 381 هـ).

- التوحيد، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت – لبنان.

- الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، ط1، 1417 هـ.

- علل الشرائع ، تقديم: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1385 هـ / 1966 م. نشر وتصوير: مكتبة الداوري - قم المقدّسة.

✿- الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (بغداد: دار الكتاب العربيّ،



2005م).

✿- الطحّاويّ، أبوجعفر بن محمّد (ت 722 ه)، شرح العقيدة الطحّاويّة، تح: جماعة من العلماء، المكتب الإسلاميّ، بيروت، ط4، 1391 ه.

✿- الطريحيّ: فخر الدين بن محمّد بن عليّ (ت 1085 ه)، مجمع البحرين / تح: السيّد أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف، لا. ت.

✿- العسقلانيّ، بن حجر أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن عليّ بن محمّد بن محمّد (ت 852هـــــ 1448م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط2، دار المعرفة، بيروت، (بلا. ت).

✿- ابن العماد الحنبليّ، شهاب أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمّد العسكريّ الدمشقيّ، (ت1089هـ/ 1678م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة، د.ت.

✿- ابن عابدين،حاشية ابن عابدين المسمّى حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب أبي حنيفة النعمان. محمّد أمين، دار الفكر، بيروت – لبنان، (1415هـ – 1995م)، المكتب التجاريّة مصطفى أحمد الباز.

✿- ابن عربي، محيي الدين أبوعبد الله محمّد بن علي الطائيّ الحاتميّ، (ت638هـ/1240م).

- فصوص الحكم، حقّقه وعلّق عليه أبو العلا عفيفيّ، دار الكتاب العربيّ، (بيروت – د.ت).

- الفتوحات المكّيّة، دار صادر، (بيروت – د.ت).

✿- ابن القيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر بن أيّوب بن سعد شمس الدين: (ت: 751هـ).

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة المدنيّ، القاهرة.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان الطبعة:1398هـ/1978م.

✿- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلّفين، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، بلات.

✿- ابن كثير، أبو الفداء الحافظ، البداية والنهاية، دقّق أصوله وحقّقه: د. أحمد أبو ملح ود. على عطوي، والأستاذ: فؤاد السيّد، والأستاذ: مهدي ناصر الدين، والأستاذ: علي عبد الساتر، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: (1407هـ – 1987م).

✿- الكوفي، أحمد بن ناقه (-477 559 هـ)، ملحق نهج البلاغة، تحقيق قيس العطار، مطبوعات مكتبة مجلس الشورى – طهران.

✿- الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن اسحاق،(ت 329 هـ /940 م)، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة،(طهران –1365هـ).

✿- المناوي،محمّد المدعو بعبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مطبعة مصطفى محمّد، مصر الناشر، إحياء السنّة النبويّة، الطبعة الأولى (1356هـ – 1938م).

✿- المجلسيّ: محمّد باقر (ت 1111 هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمّة، مؤسّسة الوفاء، بيروت – لبنان، ط1، 1403 هـ - 1981 م.

✿- مغنيّة، محمّد جواد مغنيّة، التفسير الكاشف، الناشر دار الكتاب الإسلاميّ، ط3، مطبعة ستار، 1426هـ2005-م.

✿- النيليّ، عالم سبيط، النظام القرآنيّ، الطبعة الأولى، المحجّة البضاء – بيروت.

✿- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم – بيروت.

الدميريّ، كمال الدين محمّد بن موسى (ت 808هـ/ 1405م)، حياة الحيوان الكبرى، بيروت، المكتبة الإسلاميّة، د. ت.:ج1 ص 147.





إقرأ ما انا بقارئ وحي ام كابوس

ا . د . جواد كاظم النصر الله *

*أستاذ التأريخ والسيرة / جامعة البصرة / كلية الآداب

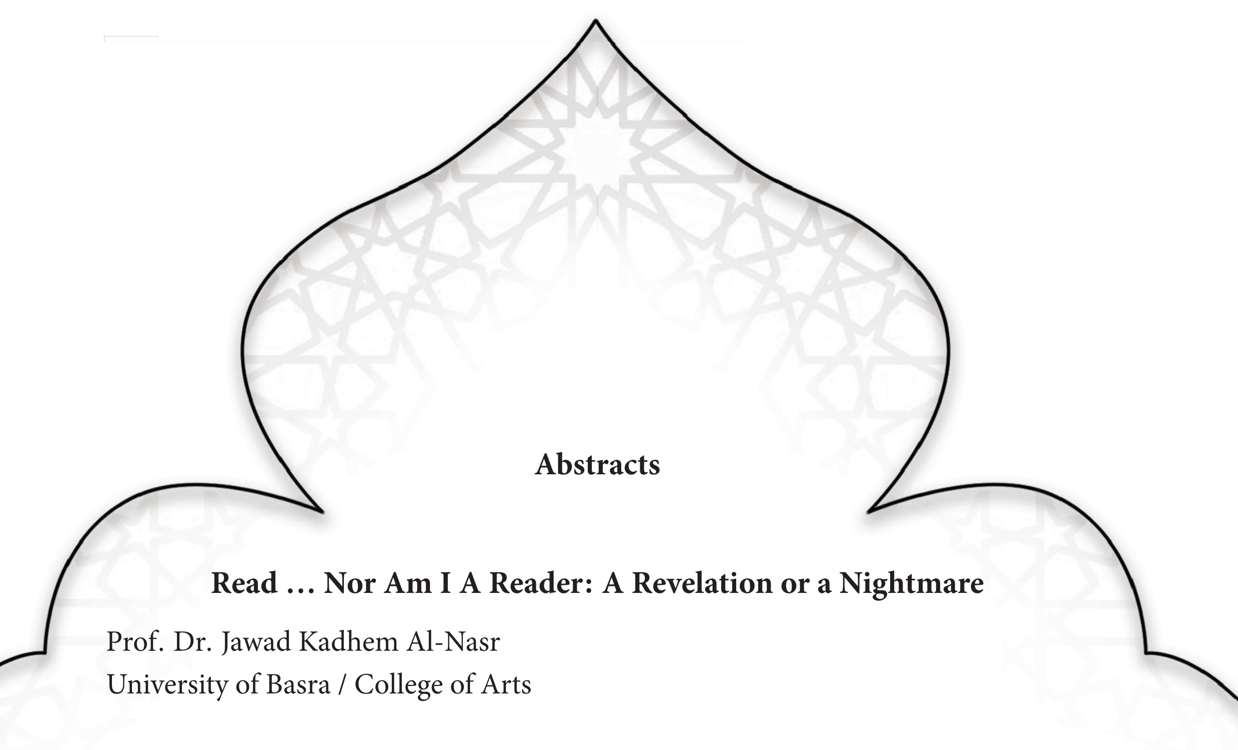


الملخّص

يتناول الباحث رواية نزول الوحي وتلقيه من قبل النبي الاعظم ﷺ وكيف نقلت بشكل مشوّه للحقيقة التي فارقت مقام الرسول والمرسل فضلا مجانبتها لقواعد الوحي واصول بعث الانبياء والرسل، وقد تابع الباحث اصول هذه الروايات في كتبها ووقف عندها بعين ناقده شكلا ومضمونا عارضا. بيئة الوحي النازل على النبي الاعظم ﷺ وكيف كان اللقاء بالوحي (الملك) مظهر الحقائق في هذا الموقف والحادثة العظيمة كاشفا عن جملة من خصوصيات النبي المتعلقة بهذه الواقعة الرسالية وكيف كان النبي الاعظم ﷺ منزه عن كل الاساطير التي اختلقها صناع ووضاع هذه الروايات الاسطورية الذين جهلوا حقيقة النبوة ومقام النبي ﷺ المؤكّد بالروايات الصحيحة المتواترة المعظّمة المنزلة على خاتم الانبياء وسيد المرسلين قبل النبوة والرسالة وبعدها

الكلمات المفتاحية

﴿إقرأ, الوحي, غار حراء, ورقة بن نوفل﴾



Abstracts

Read … Nor Am I A Reader: A Revelation or a Nightmare

Prof. Dr. Jawad Kadhem Al-Nasr
University of Basra / College of Arts

The researcher details the story of the revelation and its reception by the Great Prophet (PBUH), as well as how the story was distorted from the truth upon conveyance. Such tales are regarded below the Prophet's status, in addition to juxtaposing the rules of revelation and the origins of the resurrection of the Prophets and Messengers.
Moreover, the researcher has made it his mission to follow up on the origins of these tales in their resources. Accordingly, he has presented them with a critical eye in both form and content. Thus, the paper goes through all the trouble to enumerate the environment of the revelation which was revealed to the Great Prophet (PBUH) and how the encounter with the revelation (Al-Malik) was the manifestation of the facts in this situation and also the great incident. As a result, the research goes on to reveal a number of the Prophet's peculiarities related to this missionary event and how the Great Prophet (PBUH) was acquitted from all the myths invented by the tale-tellers, those who wrongfully narrated these myths and were blindly ignorant to the truth of prophethood and the status of the Prophet (PBUH).
Consequently, all was confirmed by authentic and repeative narratives that were revealed to the Final Prophet and the Master of the Messengers, Prophet Mohammed (PBUH), before and after the His prophethood and the message.
Keywords: Read; The Revelation; Cave of Hira; Waraqah Bin Nawfal

غدت رواية (إقرأ.. ما أنا بقارئ) كأنّها الرواية المثلى التي تحكي لنا كيف أصبح النبيّ الأكرم محمّد ﷺ نبيّا، فهي الرواية المعتمدة في كتب السيرة والتاريخ والحديث والفقه والتفسير والأدب واللغة وغيرها، وفي حياتنا المعاصرة غدت حديث الإذاعات والفضائيّات والجرائد والمسابقات والمدارس والجامعات والمساجد، مع أنّ تلك الرواية تحمل كثيراً من الإساءات لمقام النبيّ الأكرم ﷺ وتعطي المبرّر للغير في الطعن بشخص النبيّ ﷺ وعقليّته ونبوّته.

ولأجل الوقوف على ذلك لا بدّ أولاً من الوقوف على نّص الرواية أعلاه التي سننقلها من أهمّ مصادر الحديث عند المسلمين، وهو صحيح البخاريّ الذي أوردها مرّتين باختلاف قليل:

((عن الزهريّ عن عروة بن الزبير بن العوام عن أمّ المؤمنين السيّدة عائشة أنّها قالت:

أوّل ما بدئ به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح، ثمّ حبّب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه، وهو التعبّد في الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها حتى جاءه الحقّ، وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ منى الجهد ثمّ أرسلني، فقال: إقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثالثة ثمّ أرسلني، فقال: إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق اقرأ وربّك الأكرم، فرجع بها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يرجف فؤاده، فأخذ يُحدّث نفسه: أتتحدّث عنّي نساء قريش أنيّ جننت لأذهبّن إلى هذا الوادي وألقينّ نفسي من حالق، قال: فلما ذهب تبدّى له جبرئيل بصورته العظمى، حينما يكون في ست ماية جناح، فانشغل بالنظر إليه حتى جاءته رسل خديجة، فرجع إلى بيت خديجة، فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: زمّلوني زمّلوني! فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع، فقال

لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت: خديجة كلاّ والله ما يخزيك الله أبدًا، إنّك لتَصِلِ الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحقّ، وإنيّ لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمّة، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى، ابن عم خديجة، وكان امرأً قد تنصّر في الجاهلّية، وكان يكتب الكتاب العبرانيّ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانيّة ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخًا كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما رأى، فقال له ورقة:هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعًا، ليتني أكون حيًّا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أَوَمخرجيَّ هم؟ قال: نعم، لم يأتِ رجل قطّ بمثل ما جئت به إلاّ عُوديَ، وإنْ يدركني يومك، أنصرك نصرًا مؤزّرًا، ثمّ لم ينشب ورقة أن توفىّ، وفتر الوحي)) [1].

هذا النصّ يحكي لنا كيف أصبح النبيّ محمّد ﷺ نبيًّا ونحن بحاجة للوقوف عنده طويلاً:

أوّلاً: مقدّمات النبوّة (الرؤيا الصالحة): تؤكّد الرواية أنّ أوّل علائم الوحي كان الرؤيا الصالحة أو الصادقة في النوم، فكان النبيّ ﷺ لا يرى رؤيا إلاّ وجاءت مثل فلق الصبح.

وهنا نشير إلى:

أ ـ إنّ الوحي لم يأت مباشرة، وإنّما كانت له مقدّمات، وهي الرؤيا الصادقة أو الصالحة في النوم.

ب ـ لا إشكال أنّ الرؤيا عند الأنبياء من صور الوحي، إذ إنّ مصادر الوحي متعدّدة وهي:

[1] ينظر: البخاريّ: صحيح البخاريّ 3/1 ـ 4، 87/6 ـ 88 , 67/8 ـ68، وينظر: الصنعانيّ: المصنف 321/5 ـ323، ابن حنبل: مسند أحمد 232/6 ـ 233، البيهقيّ: دلائل النبوّة 135/2 ـ 137، المقريزيّ: إمتاع الأسماع 3/3 ـ 11، العينيّ: عمدة القاري 46/1 ـ47، السيوطيّ: كفاية الطالب 92/1، الصالحيّ: سبل الهدى والرشاد 236/2.

1ـ اللقاء المباشر بالذات الإلهيّة، وهذا ما حدث للنبيّ موسى ﷺ [1]، وما حدث مع النبيّ ﷺ حينما عرج[2] به إلى السماء، وانتهى إلى سدرة المنتهى، فهناك كان لقاؤه مع الذات الإلهيّة[3].

2 ـ الملائكة: يعدّ لقاء الأنبياء بالملائكة من مصادر الوحي، ولعلّ أشهرهم الملاك جبرئيل، فهو صاحب الوحي، وقد نعته القرآن ﴿**مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ**﴾[4] ، وكانت مهمّته تبليغ النبيّ ﷺ بالنصّ القرآنيّ، وشرح معانيه، والأحاديث القدسيّة، وهي ما يصدر عن الله تعالى ولا يدخل ضمن القرآن، فضلاً عن ملائكة آخرين.

3 ـ الإلهام: معلومة إلهيّة يقذفها الله في ذات المخلوق سواء أكان إنسانًا أو حيوانًا أو نباتًا أو جمادًا، قال تعالى ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى**﴾[5]، وقال: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ**﴾[6]، وقال: ﴿**وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا** ﴾[7]، و﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[8] .

أمّا بالنسبة إلى الأنبياء، فيعدّ الإلهام من مصادر الوحي التي لا تنقطع عن الأنبياء على الدوام، فيما يقال إنّه (إلقاء المعنى في قلب النبيّ أو نفثه في روعه) بصورة يحسّ بأنّه

[1] قال تعالى ((وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسىَ تَكْلِيماً)). سورة النساء الآية 164.

[2] يتصوّر بعض الناس أنّ الإسراء والمعراج أمر واحد، وإنمّا هما حادثتان مختلفتان، فالإسراء هو حركة النبيّ ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وهو ما أشارت إليه سورة الإسراء، الآية (1). أمّا المعراج فهو الصعود، وهو حركة النبيّ ﷺ من المسجد الحرام في الأرض إلى السماء السابعة، وهو ما أشارت إليه سورة النجم الآيات 12 ـ 18. ينظر: النصرالله: الإسراء والمعراج ص55 ـ 80.

[3] سورة النجم الآيات 12 ـ 16.

[4] سورة التكوير الآية 21.

[5] سورة القصص الآية 7.

[6] سورة النحل الآية 68.

[7] سورة فصّلت الآية 12.

[8] سورة فصّلت الآية 11.

تلقّاه من الله تعالى[1].

4ـ الرؤيا: إنّ ما يراه النائم في المنام يقسم إلى أقسام ثلاث،

أ ـ أضغاث أحلام: وهو ما يراه النائم في المنام إنعكاسًا لأحلامه ورغباته في اليقظة، فهو يتمنّى أن يملك شيئًا ما أو يقوم بعمل ما، فيرى تحقّق ذلك في منامه، فهو ممّا لا تأويل له كما ورد في القرآن ﴿**وَقَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ**﴾.[2]

ب ـ الكابوس: وهو الأمر المخيف والمرعب الذي يراه النائم في منامه، بسبب نومه وهو خائف من أمر ما، أو ينام وهو مريض أو ممتلئ من الطعام أو متعب جدًّا.

ج ـ الرؤيا: هي معلومة من الله يقذفها في نفس النائم، وهي نسبيّة بالنسبة إلى عموم البشر، ولكن كل ما يراه الأنبياء والمعصومون في المنام هو رؤيا فقط، أي معلومات إلهيّة، كما في رؤيا النبيّ إبراهيم عليه السلام لمّا أمره الله بذبح ولده إسماعيل[3]، ورؤيا النبيّ يوسف عليه السلام التي أنبأته بمستقبل علاقته بوالديه وأخوته[4]، ورؤيا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بدخول المسجد الحرام[5]، ورؤيا الشجرة[6].

لكن ثمّة إشكال هنا مفاده أنّ هذه الرؤيا التي وُصفت بالصادقة أو الصالحة إنّما جاءت تمهيدًا للنبوّة أو تنبيهًا للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ليتقبّل نبوّته، وكأنّه لم يكن يعلم بنبوّته، فيقول الماورديّ وهو يجعل الرؤيا الصادقة أوّل مدارج النبوّة حتى علم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بأنّه نبيّ مبعوث ورسول مبلّغ: (الرؤيا الصادقة في منامه بما سيؤول إليه أمره، فكان ذلك إنكارًا بها ليروّض

[1] الشافعيّ: المسند ص233. الكلينيّ: الكافي 74/2، 80/5. الطوسيّ: تهذيب الأحكام 321/6. الهيثميّ: مجمع الزوائد 71/4.

[2] سورة يوسف الآية 44.

[3] سورة الصافات الآيات 102 ـ 107.

[4] سورة يوسف الآيتان 4 ـ 5.

[5] سورة الفتح الآية 27.

[6] سورة الإسراء الآية 60.

لها نفسه، ويختبر فيها حواسه، فيقوم بها إذا بعث، وهو عليها قويّ، وبها مليّ)[1].

ويبقى السؤال ما هي تلك الرؤى التي كان النبيّ ﷺ يراها في المنام وتأتي مثل فلق الصبح؟. وهل كان النبيّ ﷺ يعمل بمقتضاها كوحي؟. هل أخبر أحدًا عنها؟.

إنّ المسألة أعلاه أخذت حيّزًا أكثر مما ينبغي، فتعدّت مقام التهيئة والتنبيه إلى أن يكون لقاؤه مع الوحي عبر الرؤيا، فتكون الرؤيا هي الصورة الأولى للوحي التي نُبِّأَ بها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم. والملاحظ أنّه بدلاً من أن تأخذ الرؤيا مهمّة التهيئة للنبوّة، فإنّها جعلت النبيّ ﷺ شاكًّا مرتابًا، واتّهم نفسه باتهامات وظنون غير لائقة كما أدلت بذلك الرواية التي نحن بصددها، فَغَدَت هذه الرؤى والمنامات من موارد الطعن في نبوّة النبيّ ﷺ وثغرة ينفذ منها الخصوم لضرب الإسلام ونبيّه العظيم[2].

نعم، سيتضح الهدف من هذه الرؤيا بعد قليل.

ثانيًا: الخلاء:

تشير الرواية أنّه كان من مقدّمات النبوّة بعد الرؤيا الصالحة أن حُبّب للنبيّ ﷺ الخلاء، بعيدًا عن أهل مكّة، وحدّدت الرواية خلوة النبيّ ﷺ في غار حراء، جاء في الرواية أعلاه: ((ثمّ حُبّب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه، وهو التعبّد في الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوّد لذلك، ثمّ يرجع إلى خديجة، فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء)).

هنا لدينا جملة أمور

أ ـ الخلاء:

تقول الرواية أنّه حُبّب إلى النبيّ الخلاء، وهو البعد والمجانبة للناس، والانفراد

[1] الماورديّ: أعلام النبوّة: ص 235.

[2] العوّاد: السيرة النبويّة ص427.



بنفسه عنهم[1]، ومن هنا سمّي الغائط بالخلاء، لأنّه يقع بعيدًا عن البيوت[2].

ب ـ التحنّث.

يظهر من النصّ أنّ الهدف من حبّ النبيّ ﷺ للخلاء لغرض التعبّد، وهذا شأن الصالحين والعارفين، فمع الخلوة فراغ القلب، وهي معيْنة على التأمّل في ملكوت الله تعالى، وبها ينقطع عن مألوف البشر[3]، وهو ما عُرف بالتحنّث،أو التحنّف، بإبدال الثاء فاء، وقد تُبْدَل الفاء ثاءً في كثير من كلامهم[4]، وهي إشارة إلى ما جاء في القرآن من وصف إبراهيم عليه السلام بـ ﴿**كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[5]، والحنيف هو المائل عن الشر إلى الخير، أو المائل عن الشرك إلى التوحيد، فيكون عابدًا على ملّة إبراهيم الحنيفيّة[6]. وقد وَصف أمير المؤمنين عليه السلام تلك الخلوة والتحنّث بالجوار فقال: (ولَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ)[7]، والجوار- بالكسر- بمعنى المجاورة، وهي الاعتكاف[8]، ولا فرق بين الجوار والاعتكاف إلا من وجه واحد، وهو أن الاعتكاف لا يكون إلا داخل المسجد، والجوار قد يكون خارج المسجد؛ ولذلك لم يسمّ جواره ﷺ اعتكافًا؛ لأنّ حراء ليس من المسجد، ولكنه من جبال الحرم[9].

[1] الفراهيديّ: العين 306/4، الجوهريّ: الصحاح 2330/6، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 204/2.

[2] ابن منظور: لسان العرب 394/1.

[3] النوويّ: شرح صحيح مسلم: 2 / 198، ابن حجر: فتح الباري 21/1.

[4] ابن هشام: السيرة النبويّة: 154/1، ابن حجر: فتح الباري 21/1.

[5] سورة آل عمران الآية 67.

[6] عن الأحناف ينظر: الآلوسي: نهاية الإرب 2/ 236ـ 276، جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب 351/6 ـ 399.

[7] الشريف الرضّي: نهج البلاغة ص300.

[8] الاعتكاف: لغة مأخوذ من عكف: أي الإقبال على الشيء. الفراهيديّ: العين: 205/1-206، وهو من العبادات وفحواه المكوث في المسجد، وعدم الخروج منه إلّا لحاجة ضروريّة كزيارة مريض أو تشييع جنازة، ويجب أن يكون صائمًا وأن لا يقلّ عن ثلاثة أيّام. ينظر: الصدوق: المقنع: ص209،180، النوويّ: المجموع: 474/6، النصرالله: الإمام عليّ عليه السلام في رحاب البصرة ص153.

[9] السهيلّي: الروض الآنف 256/2.



ج ـ غار حراء

غار: نقب في الجبل وجمعه غيران[1].

حراء: بكسر أوّله ممدود، على وزن فِعَال: جبل بمكة، بعضهم يذكّره ويصرّفه، وبعضهم يؤنّثه ولا يصرّفه. [2]

وحراء هو جبل طويل بينه وبين مكّة نحو ثلاثة أميال[3] على يسار الذاهب من مكّة إلى منى[4]، ومن خصائص هذا الغار أنّ المصليّ فيه يرى الكعبة وهي في واد بين جبال؛ لأنّ الغار أعلى من الجبال التي حولها، فكأنّه مفصل للعبادة مع استقبال الكعبة ومشاهدتها[5].

فكان النبيّ ﷺ يعتكف لعبادة الله في ذلك الغار؛ إذ كان جدّه عبد المطلب أوّل من تحنّث فيه، فيتعّبد فيه الليالي ذوات العدد، فإذا دخل شهر رمضان صعده وأطعم المساكين[6]. يقول ابن حجر[7]: (وكأنّه مما بقي عندهم من أمور الشرع على سنن الاعتكاف... إنمّا لم ينازعوا النبيّ ﷺ في غار حراء مع مزيد الفضل فيه على غيره؛ لأنّ جدّه عبد المطلب أوّل من كان يخلو فيه من قريش، وكانوا يعظّمونه لجلالته وكبر سنه، فتبعه على ذلك من كان يتألّه، فكان ﷺ يخلو بمكان جدّه، وسلّم له ذلك أعمامه لكرامته عليهم).

والغريب أنّ ثمّة من يذهب إلى أنّ عادة التحنّث في غار حراء إنّما كانت عادةً عامّةً في المجتمع القرشيّ، وليست خاصّة بالنبيّ ﷺ وببعض الموحّدين، فيرون أنّ القرشيّين

---

[1] ابن حجر: فتح الباري 21/1.

[2] معجم ما استعجم 432/2، ابن منظور: لسان العرب 174/14.

[3] الميل: ثلث الفرسخ أو أربعة آلاف ذراع عند المحدّثين، ويساوي 1609 متر. العاملي: الاصطلاحات الفقهيّة ص213.

[4] النوويّ: شرح صحيح مسلم 198/2.

[5] الكورانيّ: السيرة النبويّة برواية أهل البيت ص169.

[6] زيني دحلان: السيرة الدحلانيّة22/1.

[7] فتح الباري 312/12.

الوثنيّين كانوا يمارسونها في الجاهليّة أيضا[1]، لكن هذا ما لا توافقه المعلومات على اعتزاله عن عادات قريش وتقاليدهم ولم يرد ذكر إلى أنّهم يتحّنثون شهريًّا. ولماذا يتحنّثون وهم وثنيّون، والتحنّث تعني العبادة لله؟ فهل كانوا يمارسونها دينيًّا أم اجتماعيًّا أم ماذا؟[2]

ولكن على أيّ شريعة كان يتعبّد النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم؟ فهل على شريعة من تقدّمه من الأنبياء، أم بشريعة محدّدة من الشرائع السابقة كنوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى، أم أنّه لم يتعبّد بشرع أحد[3]. فمما لا شكّ فيه أنّ النبيّ محمّد ﷺ كان مؤمنًا موحّدًا، يعبد الله ويلتزم بما ثبت له أنّه شرع الله تعالى مما هو من دين الحنيفيّة شريعة إبراهيم عليه السلام، وبما يؤدّي إليه عقله الفطريّ السليم، وأنّه كان مؤيّدًا مسدّدًا، وأنّه كان أفضل الخلق وأكملهم خَلْقًا وخُلُقًا وعقلاً، وكان الملك يعّلمه ويدلّه على محاسن الأخلاق. هذا فضلاً عن أنّنا نجدهم ينقلون عنه ﷺ: أنّه كان يلتزم بأمور لا تُعرف إلاّ من قبل الشرع، وكان لا يأكل الميتة، ويلتزم بالتسمية والتحميد، إلى غير ذلك مما يجده المتتبّع لسيرته. ومن المعلوم أنّ ثمّة آيات ودلائل تشير إلى أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام والنبيّ محمّد ﷺ هما أصحاب شريعة عالميّة وقد بُعثا إلى الناس كافة. بينما كان موسى وعيسى عليهما السلام قد بُعثا إلى بني إسرائيل خاصّة، وربما يمكن القول: إنّ جميع الأنبياء عليهم السلام، منذ آدم وإلى النبيّ الخاتم ﷺ كانوا يعرفون جميع أحكام الشريعة، ويعملون بها في أنفسهم، وإن كانت دعوتهم للناس لها هذا الشمول والسعة[4]. فضلاً عن أن الآيات القرآنيّة المتعدّدة قد حرصت على ربط هذه الأمّة بإبراهيم عليه السلام[5].

[1] ابن هشام: السيرة النبويّة 154/1 ـ 157، الطبريّ: تاريخ 48/2 ـ 49، ابن سيد الناس: عيون الأثر 115/1 ـ 116.

[2] عبد الجبار ناجي: نقد الرواية التاريخيّة ص228، 243.

[3] الماورديّ: أعلام النبوّة ص 233 – 234.

[4] العامليّ: الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم ﷺ: 90/2.

[5] ينظر: سورة البقرة الآية 135. سورة آل عمران الآيتان 68، 95، سورة النساء الآية 125، سورة الأنعام الآية 161 سورة النحل الآية 123، سورة الحج الآية 78.

إنّ هذا وإن كان ظاهره أنّ النبيّ ﷺ قد أمر بذلك بعد البعثة، وبعد نزول الوحي عليه، لكنّه يثبت أيضًا: أنّه لا مانع من تعبّده ﷺ قبل بعثته بما ثبت له أنّه من دين الحنيفيّة، ومن شرع إبراهيم عليه السلام، وليس في ذلك أيّ غضاضة، ولا يلزم من ذلك أن يكون نبيّ الله إبراهيم أفضل من النبيّ ﷺ، فإنّ التفاضل إنّما هو في ما هو أبعد من ذلك. هذا كلّه، لو لم نقتنع بالأدلة الدالّة على نبوّته منذ صغره ﷺ. يضاف إلى ذلك إشارة الروايات أعلاه إلى تحنّثه وما دلّت عليه هذه اللفظة من تعبّده بالحنيفيّة. واستنادًا إلى ذلك تبطل الروايات التي تتنافى مع إيمانه وتسديده الإلهيّ، مما ينسب إليه ﷺ من مخالفة شرائع الله مما همّ به أو فعله قبل البعثة[1].

أمّا عن مدّة إقامة ومجاورة وخلوة النبيّ ﷺ في غار حراء، فقد وصفتها الرواية ((كان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه، وهو التعبّد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها)). فيظهر أنّها لا تتجاوز الليالي ذوات العدد، ولعّلها تقصد ليالي رمضان في العشرة الأخيرة التي صادفت فيما بعد نزول القرآن الكريم، وأنّ مجاورته من فترة لأخرى، فيعود لخديجة ويتزوّد منها ثم يعود لخلوته ومجاورته وتعبّده. وأشارت بعضها أنّ مدّة الإقامة في غار حراء تدوم شهرًا كاملاً[2]. بل خصّت بعض الروايات أنّها في الليالي ذوات العدد[3]. وأشارت روايات أخرى إلى أنّ اللقاء بالوحي إنمّا كان أثناء تعبّده في غار حراء في شهر رمضان تحديدًا[4]. فهل انتخب النبيّ ﷺ شهر رمضان لخلوته جريًا على عادة جدّه عبد المطلب ؟.

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام عن تلك المجاورة:(ولَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ،

---

[1] العامليّ: الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم 91/2 – 98.

[2] ابن هشام: السيرة النبويّة 154/1. ابن سيّد الناس: عيون الاثر 115/1.

[3] الصنعانيّ: المصنف: 5 /322. ابن حنبل: المسند: 233/6. البخاريّ: الصحيح: 3/1، 88/6، 67/8. الطبريّ: تاريخ: 47/2.

[4] الطبريّ: تاريخ: 48/2. الذهبيّ: تاريخ الإسلام 131/1.

فَأَرَاه ولاَ يَرَاه غَيْرِي) [1]، وهذا يعني أنّ تربية أمير المؤمنين عليه السلام لم تقتصر على وجوده في بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، بل كان يتبعه حتى خارج مكّة أيّام تعبّد النبيّ وتحنّثه[2]؛ إذ يشير عليه السلام إلى ذلك صراحة بقوله: (ولَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ، فَأَرَاه ولاَ يَرَاه غَيْرِي)[3]. فيشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى حدث مهمّ متعلّق بحياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قبل أو قبيل بعثته الشريفة، وهو دأب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على المجاورة في غار حراء في كلّ سنة، وهذا ما يتفق مع مرويّات التاريخ التي تواترت في ذكر هذه الحادثة [4].

ولكن هل كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وحده في الغار أم كان معه أحد.؟

هنا لدينا عدّة آراء:

الأوّل: أنّه كان وحده ولم يرافقه أحد[5].

الثاني: كان برفقته السيّدة خديجة عليها السلام [6].

الثالث: وجود (أهله معه)،[7] ولم يعرف لنا من هم أهله وقتذاك، ومنهم من يضيف: (ومعه أهله خديجة وعليّ بن أبي طالب وخادم)[8].

الرابع: إنّ كلام الإمام عليّ عليه السلام صريح بكونه مع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتحدث عن هذا المفصل المهمّ من حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة الشريفة، إذ يشير إلى اختصاصه عليه السلام برفقة

---

[1] الشريف الرضّي: نهج البلاغة ص300.

[2] عن تربية الإمام علي عليه السلام في بيت الرسالة ينظر: النصرالله: الإمام علّي في فكر معتزلة بغداد ص155 ـ 250، النبوّة والإمامة في مرحلة التأسيس ص17 ـ 52.

[3] الشريف الرضّي: نهج البلاغة: ص300.

[4] البخاريّ: الصحيح: 3/1، 6/ 88. مسلم: الصحيح 97/1. الحاكم: المستدرك 183/3.

[5] الصنعانيّ: المصنّف 321/5- 322، البخاري: الصحيح: 67/8.

[6] المقريزيّ: إمتاع الأسماع: 19/3.

[7] ابن إسحاق: السيرَ والمغازي: ص121.

[8] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 208/13، المجلسي: بحار الأنوار 363/15.

النبيّ ﷺ في اعتكافه في ذلك الغار، فيقول: فَأَرَاه ولاَ يَرَاه غَيْرِي[1]. وجاء ما يعضد ذلك في الروايات وفي كلام أمير المؤمنين نفسه في الخطبة ذاتها[2].

ثالثًا: اللقاء بالوحي:

لنرى كيف كان أوّل لقاء بين النبيّ محمّد ﷺ وبين الملك جبرئيل:

جاء في الرواية: ((حتى جاءه فجئه الحقّ، وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ منّي الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطَّني الثالثة ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربّك الأكرم)).

نلاحظ أنّه ليس ثمّة مقدّمات لهذا اللقاء الذي كان مفاجئًا للنبيّ ﷺ، ولم يعرف كيف بدأ اللقاء، إذ تشير الرواية ((فجاءه الملك، فقال: اقرأ)).

نلاحظ هنا:

أوّلًا: بأيّ صورة رأى النبيّ ﷺ الملك؟ هل بصورة بشريّة؟ أم بصورة أخرى؟

ثانيًا: الملاحظ أنّه لم يحصل تعريف بين الاثنين، فلم يخبر الملك عن هويّته وعن مهمّته، كما سنرى في قصة موسى عليه السلام.

---

[1] الشريف الرضي: نهج البلاغة: ص300.

[2] حين تحدّث قائلاً: « وقَدْ عَلمْتُمْ مَوْضعي منْ رَسُول اللَّه صلىّ الله عليه وآله، بالْقَرَابَة الْقَريبَة والْمَنْزلَة الْخَصيصَة، وَضَعَني في حجْره وأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّني إلَى صَدْره، ويَكْنُفُني في فرَاشه ويُمسُّني جَسَدَه، ويُشمُّني عَرْفَه، وكَانَ يمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقمُنيه، ومَا وَجَدَ لي كَذْبَةً في قَوْل ولاَ خَطْلَةً في فعْل، ولَقَدْ قَرَنَ اللَّه به صَلَّى الله عليه وآله منْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطيمًا أَعْظَمَ مَلَك منْ مَلاَئكَته، يَسْلُكُ به طَريقَ الْمَكَارم، ومَحَاسنَ أَخْلاَق الْعَالَم لَيْلَه ونَهَارَه، ولَقَدْ كُنْتُ أَتَّبعُه اتِّبَاعَ الْفَصيلِ أَثَرَ أُمِّه، يَرْفَعُ لِي في كُلِّ يَوْمٍ منْ أَخْلاَقِه عَلَمًا، ويَأْمُرُني بِالاقْتِدَاءِ بِه». الشريف الرضيّ: نهج البلاغة: ص300.

ثالثًا: أنّ اللقاء بدأ بأمر من جبرئيل ﴿اقرأ﴾ .

ولكن ما معنى اقرأ هنا؟ وما الذي يقرأه النبيّ ﷺ؟ هل كان عند النبيّ ﷺ كتاب؟ أم أنّ جبرئيل جلب كتابًا؟ وما طبيعة هذا الكتاب؟ ومن أيّ شي صنع؟ ثم ألم يكن النبيّ ﷺ لا يعرف القراءة والكتابة كما يزعم بعضهم؟ فكيف يأمره جبرئيل بالقراءة؟[1] أم أنّ الأمر من الله؟ فالله يعلم أنّ النبيّ لا يعرف القراءة؟ أم أنّ جبرئيل يتصرّف من ذاته؟ فكيف يصدر عنه أمر وهو الأمين على الوحي؟

ولكن ماذا كان جواب النبيّ ﷺحسب الرواية؟

جاء في الرواية: ((قال: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطّني حتى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثالثة ثمّ أرسلني، فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربّك الأكرم)).

حسب الرواية أنّ النبيّ ﷺ أجاب بأنّه ((ما أنا بقارئ))، فماذا كان ردّ فعل الملك؟ يظهر من ظاهر الرواية أنّه عاقب النبيّ ﷺ على عدم تمكّنه من القراءة، وذلك ((غطّني))، والغطّ هو العصر الشديد.[2] قال ابن منظور[3]: ((وفي حديث ابتداء الوَحْي: فأَخَذني جِبريلُ فَغَطَّنِي؛ الغَطُّ: العَصْرُ الشديد والكَبْسُ، ومنه الغَطُّ في الماء الغَوْصُ، قيل: إِنما غَطَّه لِيَخْتَبِره هل يقول من تلقاء نفسه شيئًا))، ولكن ما الهدف والقصد من هذ التصرّف مع النبيّ ﷺ هل هو عقوبة أم أمر آخر؟!!

قال ابن حجر: ((الحكمة في هذا الغّط شغله عن الالتفات لشيء آخر أو لإظهار الشدّة والجدّ في الأمر تنبيهًا على ثقل القول الذي سيلقى إليه. فلما ظهر أنّه صبر على ذلك

[1] عن مصطلح (النبيّ الأمّيّ) وإشكاليّة عدم المعرفة بالقراءة والكتابة ينظر: النصرالله: الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟ ص9 ـ 12.

[2] بنظر: ابن الأثير: النهاية 373/3، الزبيديّ: تاج العروس 354/10،

[3] لسان العرب 362/7.



ألقى إليه، وهذا وإن كان بالنسبة إلى علم الله حاصل، لكن لعلّ المراد إبرازه للظاهر بالنسبة إليه صلّى الله عليه وسلّم، وقيل: ليختبر هل يقول من قبل نفسه شيئًا؟ فلما لم يأتِ بشيء دلّ على أنّه لا يقدر عليه، وقيل: أراه أن يعلّمه أنّ القراءة ليست من قدرته، ولو أكره عليها. وقيل: الحكمة فيه أنّ التخييل والوهم والوسوسة ليست من صفات الجسم، فلمّا وقع ذلك لجسمه على أنّه من أمر الله، وذكر بعض من لقيناه أنّ هذا من خصائص النبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ إذ لم يُنقل عن أحد من الأنبياء أنّه جرى له عند ابتداء الوحي مثل ذلك)). [1]

إنّ هذا العصر الشديد تكرّر ثلاث مرّات، حسب تكرار أمر الملك، واستمرار النبيّ ﷺ على قوله بأنّه ((ليس بقارئ))، فيعمد الملك إلى عصره عصرًا شديدًا، ولا نعرف السبب في تكرار أمره ثلاث مرّات، وجواب النبيّ ﷺ ثلاث مرّات، وعصره ثلاث مرّات، ثمّ قرأ الملك آيات من سورة العلق، والغريب أنّ ابن حجر قد برّر حالات العصر الثلاث بحوادث تاريخيّة سيمرّ بها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال: ((وفي تكرير الغطّ الإشارة إلى الشدائد الثلاث التي وقعت له، وهي الحصر في الشعب وخروجه في الهجرة وما وقع له يوم أحد وفي الإرسالات الثلاث إشارة إلى حصول التيسير له عقب الثلاث المذكورة في الدنيا والبرزخ والآخرة)). [2]

ولكن ماذا كان يقصد النبيّ ﷺ بقوله ((ما أنا بقارئ))؟

هنا يمكن أن نضع أربع احتمالات:

الأوّل: ما أنا بقارئ: أنّ ما هنا (نافية) [3]. فهنا النبيّ ﷺ ينفي معرفته بالقراءة، فالمَلَك يطلب منه أن يقرأ، فكان جوابه أنّه لا يعرف القراءة؟ ولكن السؤال هنا لماذا عاقبه الملك بالعصر الشديد؟!!.

---

[1] فتح الباري 551/8 ـ 552.

[2] ابن حجر: فتح الباري 552/8.

[3] ابن حجر: فتح الباري 22/1.

ثانيًا: ما أنا بقارئ: تأتي ما هنا (استفهاميّة) [1] أي ما الذي أقرأ، فالنبيّ ﷺ ليس لديه كتاب، والملك لم يأت بكتاب، إذًا ماذا يقرأ؟ وهنا أيضًا يتكرّر السؤال وهو أنّه لماذا عاقبة الملك بالعصر الشديد؟!!

ثالثًا: ما أنا بقارئ: تأتي ما هنا بمعنى (الرفض والامتناع) [2]: هنا النبيّ ﷺ يرفض القراءة بلا سبب، وبسبب رفضه عاقبه الملك بالعصر الشديد، ولكن هل يصحّ ذلك من النبيّ ﷺ أو الملك؟!!

رابعًا: أنّ النبيّ ﷺ فهم مراد الملك خطأ؛ إذ إنّ الملك لا يأمر النبيّ ﷺ بالقراءة، وإنّما الملك بصدد قراءة السورة[3]، فبمجرّد أن يبدأ بالكلمة الأولى منها وهي (اقرأ)، يبادره النبيّ ﷺ فيقول: ما أنا بقارئ؟ فيعمد الملك إلى محاسبته بالعصر الشديد، وقد تكرّرت العقوبة ثلاثًا لتكرار قول النبيّ ﷺ معارضًا الملك، ولكن بعد المرّة الثالثة، سكت النبيّ ﷺ فعندها أكمل الملك قراءة الآيات.

ولكن الملاحظ أنّ الملك نسي البسملة التي هي جزء من كلّ سورة ما عدا سورة براءة.

رابعًا: كيف انتهى اللقاء؟

إنّ اللقاء انتهى مجهول النهاية كما كانت بدايته مجهولة، فالرواية تكتفي بقراءة الملك بضعة آيات من سورة العلق، ولا تشير كيف انتهى اللقاء. من هنا لم يفهم النبيّ ﷺ ما حصل؟ بل أصابه الخوف، ((فرجع بها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يرجف فؤاده)).

وقبل أن ننتقل إلى تفاصيل ما بعد اللقاء لنقف قليلاً عند الرؤية القرآنيّة لبعثة الأنبياء، ولنأخذ مثالاً على ذلك النبيّ موسى عليه السلام، وكيف حصل اللقاء الأوّل بينه وبين الذات الإلهيّة، سنجد أنّ الله يعرف بذاته وبموسى، ثم يوضح له طبيعة المهمّة التي يجب أن يضطلع بها،

[1] ابن حجر: فتح الباري 22/1.

[2] ابن حجر: فتح الباري 22/1.

[3] ابن حجر: فتح الباري 8/ 551.



وبعد أن فهم موسى المراد منه، وجّه أسئلة إلى الله تعالى وقد أجابه تعالى على أسئلته.

قال تعالى: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ۞ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ۞ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ۞ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۞ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى۞ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ۞ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ۞ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى۞ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ۞ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى۞ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى۞ فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى۞ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى۞ وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى۞ لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى۞ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى۞ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي۞ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي۞ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي۞ يَفْقَهُوا قَوْلِي۞ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي۞ هَارُونَ أَخِي۞ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي۞ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي۞ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً ۞ وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً۞ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيراً ۞ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ۞ وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى ۞ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى۞ أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي۞ إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى۞ وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي۞ اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي۞ اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى۞ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى۞ قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى۞ قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى۞ فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى۞ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[1]

هكذا كان اللقاء الأوّل بين الله تعالى وبين موسى عليه السلام. فيا ترى كيف كان اللقاء

[1] سورة طه الآيات 9 ـ 48.

الحقيقيّ بين النبيّ محمّد ﷺ وبين الملك!؟.

ولنعد الآن لنكمل قصّة بعثة النبيّ ﷺ وما حصل بعد رحيل الملك عنه، تشير الرواية أنّ النبيّ ﷺ وهو في الطريق أخذ يحدّث نفسه: ((أتتحدّث عنّي نساء قريش أنيّ جننت)).

لكن الأمر الغريب أنّه لماذا يتبادر إلى ذهن النبيّ ﷺ النساء؟ هل كان النبيّ ﷺ زير نساء؟ فهل عرف بعلاقاته مع النساء؟ أليس الأجدر بالنبيّ ﷺ أن يقول: ماذا تتحدّث عنّي أشراف العرب أو حكماء العرب، لا أن يذهب فكره مع النساء؟ وهذا يلقي بظلاله على الراوي، وتوجّهاته النفسيّة والعقديّة تجاه النبيّ ﷺ.

وحسب ظاهر الرواية أنّه حتّى يتخلّص النبيّ ﷺ من تقوّلات النساء عنه، وجد الحلّ سريعًا بقتل نفسه منتحرًا، ((لأذهبنّ إلى هذا الوادي، وألقين نفسي من حالق))، وهنا يقصد النبيّ ﷺ جبلاً في مكّة، ولكن الراوي نسي أن يذكر أيّ جبل هو من جبال مكّة الكثيرة.

ولكن هل انتحر النبيّ ﷺ؟

هنا الراوي يبتدع من خياله، ((فلما ذهب تبدّى له جبرئيل بصورته العظمى)) ولكن ما هذه الصورة؟ يشرح لنا ذلك ((حينما يكون في ستماية جناح))، ولا نعلم لماذا ((600)) جناح، ويظهر أنّ العقل العربيّ البدويّ يومذاك نظر إلى الطائر الذي يحتاج إلى جناحين ليرتفع إلى مكان قريب عن الأرض، ولكن جبرئيل يطير إلى السماء، وهي مسافة بعيدة تتطلّب عددًا كبيراً من الأجنحة حتّى يصل إلى السماء. ومع ذلك يبقى السؤال لماذا 600 جناح تحديدًا.؟

هذه الصورة الغريبة شغلت النبيّ ﷺ بالنظر إليه عن محاولته الانتحار حتى جاءته رسل خديجة. والسؤال هنا: لماذا ذكرت الرواية (رسل خديجة)؟ ولعلّها تأتي في سياق التأكيد على فقر النبيّ ﷺ وأولئك الرسل (الغلمان) هم لخديجة، فهو لا يملك شيئًا.

وحينما عاد النبيّ ﷺ، فهو لم يعد إلى بيته وإنّما إلى بيت خديجة، وهي إشارة إلى تلك الروايات التي أكّدت على فقر النبيّ ﷺ؛ إذ وُلد يتيمًا، وتربىّ على يد أبي طالب،



الذي أكثرت الروايات الحديث عن فقره مما دعا النبيّ ﷺ ليكون تارة راعيًا للغنم في ديار بني سعد حينما أخذته حليمة للإرضاع[1]، ولا ندري هل أخذته حليمة للإرضاع كصبيّ دون السنتين أم راعيًا للأغنام، وهذا يعني أنّ عمره أكبر من ذلك؛ لذلك اقتضى الأمر اختلاق الأسباب لبقاء النبيّ ﷺ لست سنوات في ديار بني سعد[2].

وتارة يكون النبيّ ﷺ راعيّا لأهل مكّة كأجير مقابل قراريط، وهي نقود تُدفع للحاجيّات الحقيرة[3]، إشارة إلى قلّة المبلغ الذي يُعطى للنبي ﷺ لقاء رعيه للغنم.

ولكن أنىّ للنبي ﷺ أن يكون راعيًا للغنم في مكّة.

أ ـ من الناحية الجغرافيّة: أنّ أرض مكّة أرض جبليّة لا تصلح للزراعة والرعي، فهي كما وصفها النبيّ إبراهيم عيله السلام ﴿**بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ** ﴾[4].

ب ـ من الناحية الاجتماعيّة: أنّ النبيّ محمّد ﷺ من أسرة كريمة عريقة فهو من بني هاشم، وجدّه عبد المطلب الذي دعته العرب بـ(إبراهيم الثاني)[5]، الذي نحر مئة من الإبل يومًا ما[6]، فكيف لحفيده أن يكون راعيًا عند أهل مكّة، وهل هناك في مكّة من هو أرقى اجتماعيًّا من النبيّ محمّد ﷺ.

من هنا أكّدت الروايات على فقر النبيّ ﷺ حتّى اضطر للزواج من امرأة ثريّة في

---

[1] لمزيد من التفاصيل عن دعوى إرضاع النبيّ ﷺ في ديار بني سعد. ينظر: ابن إسحاق: السير والمغازي ص48، 51، ابن سعد: الطبقات الكبرى 53/1، النصرالله: رضاعة الأنبياء ص84.

[2] النصرالله: نشأة النبيّ في ديار بني سعد ص11.

[3] الجوهريّ: الصحاح: 1151/3؛ ابن حجر: فتح الباري: 364/4.

[4] سورة إبراهيم الآية 37.

[5] اليعقوبي: التاريخ 11/2.

[6] تشير رواية ابن إسحاق ومن تلاه أنّ عبد المطلب نذر إن وُلد له عشرة من الأبناء، أن ينحر أحدهم عند الكعبة، وقد خرجت القرعة على ابنه عبد الله الذي فداه بمئة من الإبل، في رواية يغلب عليها الطابع الأسطوريّ. ينظر: ابن إسحاق: السير والمغازي ص33 ـ 40، ابن سعد: الطبقات الكبرى 88/1 ـ 89.

الأربعين من عمرها وكانت متزوّجة من اثنين قبله[1]، وانتقل لبيتها وعندها تفرّغ للعبادة.

إنّ كلّ ذلك لا واقع له، فالنبيّ ﷺ كان عاملاً في التجارة كأيّ فرد من أبناء قومه مع عمّه أبي طالب[2]، ونتيجة لبراعته في التجارة ونجاحه عرضت عليه خديجة الزواج، وكانت في الثامنة والعشرين من عمرها، ولم تكن متزوّجة قبله[3].

لكن الرواية هنا في صدد رفع مكانة خديجة على حساب النبيّ ﷺ، فهي صاحبة البيت، فضلاً عن موقفها المتّزن حيال ما رآه النبيّ ﷺ في الغار مقابل موقف النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، ففي الوقت الذي كان فيه النبيّ ﷺ خائفًا مذعورًا، يصيح زمّلوني! زمّلوني!، أي لفّوني (والتزميل التلفيف، وقال ذلك لشدّة ما لحقه من هول الأمور جرت العادة بسكون الرعدة بالتلفيف)[4].

هل أرادت الرواية أن تشير بطرف خفيّ إلى أنّ ما رآه النبيّ في الغار إنّما كان كابوسًا رآه في منامه، ولقد انتبه من نومه فزعًا، مما رآه من غطّ الملك إيّاه ثلاثًا حتى بلغ منه الجهد، وإذا به ينتبه ليجد أنّ ما كان إنّما هو كابوس رآه في النوم؛ لذا أخذ يصيح زمّلوني زمّلوني.

وإذا بخديجة في غاية الاتّزان والحكمة، فقالت: (كلاّ، والله ما يخزيك الله أبدًا، إنّك لتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحقّ، وإنيّ لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمّة)) [5].

هنا حدّدت خديجة صفات كان النبيّ ﷺ يتّصف بها، وهي: صلة الرحم، وحمل الكلّ، وإكساب المعدوم، وقرى الضيف، والإعانة على نوائب الحقّ.

---

[1] الشرهانيّ: حياة السيّدة خديجة ص75 ـ 158.

[2] ينظر: البلاذريّ: أنساب الأشراف 1/ 96 ـ 97، المقريزيّ: إمتاع الأسماع 14/1.

[3] ابن سعد: الطبقات الكبرى 131/1، 136/4، 17/8، ابن حبيب: المحبر ص79، البلاذريّ: أنساب الأشراف 97./1.

[4] ابن حجر: فتح الباري 553/8.

[5] البخاريّ: صحيح 3/1، 58/3، 88/6، 67/8، مسلم: صحيح مسلم 97/1.

وترى من خلال هذه الصفات أنّها تؤهل زوجها محمّد ﷺ ليكون نبيّ هذه الأمّة.

ولكن:

أوّلًا: هذه صفات أخلاقيّة معروفة عند كثير من العرب قبل الإسلام.

ثانيًا: هل ما رآه النبيّ وما سمعه في الغار فيه دلالة على النبوّة.

ثالثًا: من أين جاءت لخديجة فكرة النبوّة، وأنّها ترجو أن يكون زوجها نبيّ هذه الأمّة؟

وتنتقل الرواية لبيان إجراء اتخذته خديجة لكي تتأكد من أن ما حصل للنبي ﷺ هو النبوّة، فأخذت النبيّ ﷺ إلى شخص يدعى ورقة بن نوفل لتعرض عليه ما جرى للنبي ﷺ.

تقول الرواية: ((فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى ابن عم خديجة، وكان امرؤ قد تنصّر في الجاهلّية، وكان يكتب الكتاب العبرانيّ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانيّة ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخًا كبيرًا قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى يا ليتني فيها جذعًا، ليتني أكون حيًّا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: أومخرجيّ هم؟ قال: نعم، لم يأتِ رجل قطّ بمثل ما جئت به إلاّ عُودي، وإن يدركني يومك، أنصرك نصرًا مؤزّرًا، ثم لم ينشب ورقة أن توفىّ، وفتر الوحي...)).

نلاحظ في الرواية أنّها تعّرف بورقة بن نوفل، فهو ابن عمّ السيّدة خديجة؛ إذ هو ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّى، أمّا السيّدة خديجة فهي خديجة ابنة خويلد بن أسد، وتشير إلى أنّه ترك عبادة الأوثان، واعتنق النصرانيّة قبل الإسلام، وأنّه كان يكتب باللغة العبرانيّة؛ لذا هو يكتب من الإنجيل بالعبريّة، ثمّ هو شيخ كبير قد أصابه العمى.

وهنا نلاحظ:

1 ـ إنّ العقيدة التي تبنّاها ورقة بعد تركه الأوثان موضع خلاف حولها، فهل غدا ورقة

من الأحناف، وهم بقايا ملّة النبيّ إبراهيم عليه السلام، أم أنّه اعتنق المسيحيّة كما تذهب بعض الأخبار بذهابه إلى الشام[1].

2 ـ كيف تعلم اللغة العبرانيّة؟ ولماذا لم يتعلّم السريانيّة اللغة التي كُتب فيها الإنجيل، أم أنّ هذا خطأ من الراوي وتدلّ على ثقافة الراوي المتواضعة؛ إذ يجهل أنّ اللغة التي يتبنّاها النصارى هي السريانيّة، أمّا العبرانيّة فهي لغة اليهود.

3 ـ ما هو أثر ورقة التوحيديّ ودوره في مكّة؟ وما موقف أهل مكّة منه؟ هل دخل في سجال معهم؟ هل وجد نقدًا لآلهتهم؟.

ثمّ تشير الرواية إلى أنّ السيّدة خديجة قدّمت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى ورقة قائلة: ((يا ابن عم! اسمع من ابن أخيك))، فهو بالنسبة لها ابن عمّ، وهذا صحيح لأنّهما من أسد بن عبد العزى بن قصي، فهي تقابل ورقة في النسب، أمّا بالنسبة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فهو محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي؛ إذ إنّ ورقة يقابل عبد الله والد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في النسب لذلك قالت له: اسمع من ابن أخيك.

ولما سأل ورقة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عما رأى وأخبره النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بما رأى قال ورقة: ((هذا الناموس الذي نزل الله على موسى))، وهنا نتساءل:

1 ـ ما معنى الناموس؟ قيل: هو صاحب السر، وقيل هو صاحب سر الخير، والجاسوس صاحب سر الشر؛ والأول هو الصحيح الذي عليه الجمهور، والمراد بالناموس هنا جبريل عليه السلام. [2]

2 ـ لماذا ذكر ورقة موسى عليه السلام وهو نبيّ اليهود، وكان الأجدر أن يذكر عيسى عليه السلام نبيّ النصارى.

3 ـ أنّ موسى لم يأته ناموس (الوحي)، وإنّما كُلّم مباشرة من الله تعالى ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ**

[1] ينظر: الاآلوسي: بلوغ الإرب 2/ 263، جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب 6/ 391 ـ 394.

[2] ابن حجر: فتح الباري 23/1.

مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[1].

4 ـ ما الذي رآه النبيّ ﷺ في الغار حتى عدّه ورقة دليلاً على النبوّة، فكل الذي حصل هو تهجّم على النبيّ ﷺ وعصره بشدّة، ثمّ عدّة آيات لفظيّات لا ندري كيف استقى منهنّ ورقة فعرف أنّ الأمر هو نبوّة.

ثمّ تشير الرواية إلى سرعة تنبّؤ ورقة بمصير دعوة النبيّ ﷺ؛ إذ سيؤول الأمر إلى إخراجه من مكّة قائلاً: ((يا ليتني فيها جذًعا، ليتني أكون حيًّا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: أَوَمخرجيّ همّ؟ قال: نعم، لم يأت رجل قطّ بمثل ما جئت به إلاّ عُودي، وإنْ يدركني يومك، أنصرك نصرًا مؤزّرًا)).

هنا ورقة يتمنّى أنّه يكون حيًّا حينما يتمّ إخراج النبيّ ﷺ من مكّة، أو ليته يكون شابًّا قويًّا، فيتساءل النبيّ ﷺ هل الأمر يستدعي إخراجي، فيجيب بنعم؛ لأنّه لم يأت أحد بالنبوّة إلاّ عودي من قومه، ثمّ أكّد ورقة أنّه إنْ بقي حيًّا فسينصر النبيّ ﷺ نصرًا مؤزّرًا، وهنا نلاحظ:

1 ـ ماذا يقصد ورقة عن اليوم بقوله: ((وإن يدركني يومك))، هل يوم بدء الدعوة[2]؟ فها هو النبيّ ﷺ قد كُلّف وورقة بن نوفل حيّ، فأين دوره. أمّا أنّه كان يقصد يوم الهجرة[3] فالنبيّ ﷺ بعد الهجرة هيأ الله له أنصارًا من خارج مكّة، وهم أهل يثرب.

2 ـ ماذا يقصد ورقة بالنصرة هنا، هل النصرة الجسديّة؟ والحال أنّه لم يكن ورقة بن نوفل معروفًا بالشجاعة، سيّما أنّ الرواية تشير إلى أنّه أصبح شيخًا وقد عمي.!!!

أم النصرة الاجتماعيّة؟ ولم يكن لورقة تلك المكانة الاجتماعيّة الكبيرة في قريش.!!

أم أنّه يقصد النصرة العقديّة؟ إلاّ أنّه لم يعهد أن ورقة قد جاهر قريشًا بالتوحيد ونبذ عبادة الأوثان.

---

[1] سورة النساء الآية 164.

[2] ابن حجر: فتح الباري 25/1.

[3] ابن حجر: فتح الباري 26/1.

3 ـ ما الذي يُفهم من موقف ورقة هنا من النبيّ ﷺ فهل هو معلّم للنبيّ ﷺ، فمن خلاله عرف النبيّ ﷺ أنّه أصبح نبيًّا، وأنّ ما جرى له في الغار هو لقاء مع الوحي، فمن التابع ومن المتبوع، أليس الأجدر هنا اختيار ورقة للنبوّة.

4 ـ هل يعدّ ورقة هنا مسلمًا، وهل يكون أوّل المسلمين؟ هل يمكن القول إنّه ترك النصرانيّة واعتنق الإسلام، إذن يكون هنا أوّل من أسلم وعندها نسدل الستار في الفكر الإسلاميّ حول من هو أوّل من أسلم عليّ أم أبي بكر؟!!

5 ـ ولكن ماذا عن خديجة، فهي قد سبقت ورقة بن نوفل في اكتشاف أمر ما جرى في الغار، وتنبّأت أنّ ما جرى يفيد أنّ زوجها أصبح نبيّ هذه الأمّة، فهي هنا سبقت أبا بكر والإمام عليّ عليه السلام بل حتى ورقة بن نوفل، إذا وجب أن تكون هي أوّل من أسلم، ولولا أنّ النساء لا يمكن أن يكنّ نبيّات، لكان الأولى أن تختارها السماء نبيّة، وهي الأبصر بالأمر من النبيّ ﷺ الذي قدّمته الرواية لا يعي شيئًا.

6 ـ اتّضح أنّ ما ذكره الملك في الغار بقوله ﴿ **إقرأ باسم ربك الذي خلق ۞ خلق الإنسان من علق* إقرأ وربك الأكرم ۞ الذي علّم بالقلم ۞ علّم الإنسان ما لم يعلم**﴾، إنّها أوّل ما نزل من القرآن على النبيّ ﷺ، فالسماء استفتحت العلاقة مع النبيّ ببضعة آيات قرآنيّة، لم يفهم النبيّ ﷺ المراد منها - كما مرّ - لولا ورقة بن نوفل النصرانيّ، ومع ذلك فإنّ ثمّة من علماء المسلمين من يرى أنّ أوّل ما نزل من القرآن هو فاتحة الكتاب أي سورة الحمد[1].

ثمّ انتهت الرواية للقول: ((ثمّ لم ينشب ورقة أن توفّى)). ويظهر من الرواية سرعة وفاة ورقة بن نوفل، بعد أن أخرج النبيّ ﷺ من حيرته حول ما جرى في غار حراء وأنّه أصبح نبيًّا، وقد اقتنع النبيّ ﷺ، فورًا دون أيّ تساؤلات منه سوى ما أبداه من تعجّب حول إخراجه من مكّة، فأكّد له ورقة ذلك؛ لأنّه لم يأتِ أحد بمثل ما جاء به النبيّ ﷺ إلّا عُوديَ. ولم يتضح كم بقي ورقة بن نوفل بعد ذلك؟ وهل أنّ النبيّ ﷺ بدأ دعوته وورقة لا زال حيًّا أم لا؟

[1] ابن حجر: فتح الباري 548/8.



تشير بعض الروايات أنّ ورقة بقي حيًّا إلى زمان محنة المسلمين؛ إذ كان يمرّ ببلال وهو يعذّب، ويقول: (لئن قتلتموه على هذا لأتّخذنه حنانًا) [1]، فأين نصرته يا ترى؟

ثمّ جاء في الرواية بعد وفاة ورقة بن نوفل: ((وفتر الوحي فترة حتى حزن النبيّ ﷺ فيما بلغنا حزنًا غدا منه مرارًا كي يتردّى من رؤوس شواهق الجبال، فكلّما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدّى له جبريل، فقال: يا محمّد! إنّك رسول الله حقًّا. فيسكن لذلك جأشه، وتقرّ نفسه، فيرجع، فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك، فإذا أوفى بذروة جبل، تبدّى له جبريل. فقال له مثل ذلك)).

وفتور الوحي هنا يعني توقّفه عن النزول، ويظهر أنّ هذا التوقّف مباشرة بعد أحداث الغار، ويفسّر ابن حجر ذلك: ((وفتور الوحي عبارة عن تأخّره مدّة من الزمان وكان ذلك ليذهب ما كان ﷺ وجده من الروع وليحصل له التشوّف إلى العود، فقد روى المؤلف في التعبير من طريق معمر ما يدلّ على ذلك))[2].

لكن الرواية تؤكّد أنّ النبيّ ﷺ لم يكن متأكّدًا من صحّة ما قاله ورقه له، فيحزن حزنًا شديدًا، لذلك كان النبيّ ﷺ يقرر أن ينتحر ((يتردّى من رؤوس شواهق الجبال))، لكنّه كلّما أوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه تبدّى له جبريل. فيقول له: يا محمّد إنّك رسول الله حقًّا! فيسكن لذلك جأشه، وتقرّ نفسه، فيرجع عن الانتحار، لكن الوحي لم ينزل، فيعاود النبيّ ﷺ لينتحر ((يتردّى من رؤوس شواهق الجبال))، فيعاد ذات السيناريو، فكلّما أوفى بذروة جبل ليلقي منه نفسه، تبدّى له جبريل، فيقول له: يا محمّد، إنّك رسول الله حقًّا! فيسكن لذلك جأشه، وتقرّ نفسه، فيرجع عن الانتحار.

وهنا تنتهي الرواية التي تحكي لنا كيف أصبح النبيّ ﷺ نبيًّا.

---

[1] ابن إسحاق: السير والمغازي 275/2، ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق 441/10، ابن حجر: فتح الباري 26/1.

[2] ابن حجر: فتح الباري 26/1.

سلسلة السند

علينا الآن الوقوف عند سند الرواية؛ ليتبينّ لنا مكانة رواتها ومدى مقبوليّتهم وفق المنهج العلميّ التاريخيّ، فعند النظر في سلسلة السند سنجد ضعفًا واضحًا في سندها، ورواتها هم:

أ ـ الزهريّ

هو أبو بكر محمّد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهريّ ت124 من التابعين، نزيل الشام، وكان عاملاً لبني أمّيّة[1]، وفد في حدود سنة 80هـ على عبد الملك بن مروان الذي أعجب به ووصله وقضى دينه، ثم صار مؤدّبًا لولد هشام بن عبد الملك، ومن جلسائه[2]. وقد عاب عليه بعض العلماء صحبته للخلفاء. [3].

اختلف في أمره، فهناك من ذهب إلى توثيقه وتعديله[4]، وهناك من اتهمه بالتدليس.[5]، وعدّه ابن أبي الحديد[6] من المنحرفين عن الإمام عليّ عليه السلام. وادّعى الزهريّ أنّ أوّل من أسلم هو زيد بن حارثة[7]، وروى روايات في مسألة فدك في صالح نظام الحكم.[8] وادّعى أنّ السيّدة فاطمة عليها السلام توفّيت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بستة أشهر ليبعد التهمة عن خصومها. [9]

[1] ابن شهر اشوب: مناقب آل أبي طالب 298/3.

[2] الذهبيّ: تذكرة الحفّاظ 109/1.

[3] الذهبيّ: سير أعلام النبلاء 344/5.

[4] البخاريّ: التاريخ الكبير 220/1 ـ 221، العجليّ: معرفة الثقات 253/2، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل 72/8، 74، ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق 309/55، الذهبيّ: سير أعلام النبلاء 326/5 ـ 350، ابن حجر: تهذيب التهذيب 396/9.

[5] الذهبيّ: سير أعلام النبلاء: 338/5، ابن العجميّ: التبيين لأسماء المدلّسين ص50، ابن حجر: طبقات المدلّسين ص45.

[6] شرح نهج البلاغة: 69/4، 102/4.

[7] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 124/4 ـ 125.

[8] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 217/16.

[9] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 280/16.



من هنا فإنّ الزهري روّج لهذه الرواية الهادفة إلى الحطّ من قدر النبيّ الأعظم ﷺ.

ب ـ عروة بن الزبير:

هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام، تابعيٌ، من أبرز فقهاء المدينة، كان ملازمًا لخالته أمّ المؤمنين عائشة[1]، حتى عدّوه أعلم الناس بحديثها[2]، فبدا وكأنّه الوريث الفكريّ لها؛ إذ إنّ ثمّة نسبة كبيرة من الأحاديث المنسوبة لها تمرّ عن طريق عروة[3] ؛ لذا وثّقوه[4]، لكنّه كان معاديًا لأمير المؤمنين عليه السلام؛ ولذا عدّه ابن أبي الحديد من المنحرفين عنه[5]؛ إذ كان أحد الذين انتدبهم معاوية في لجنة شكّلها، وكان من أبرز مهامها تحريف التاريخ وسلب فضائل الإمام عليه السلام ووضع المثالب له[6]. وكان من المقرّبين من البلاط الأمويّ، ومن ندماء عبد الملك بن مروان[7]. توفي سنة 101هـ. [8]

ج ـ السيّدة عائشة:

هي الثالثة من زوجات النبيّ ﷺ، والتي اختُلِف في أمرها هل كانت متزوّجة قبل النبيّ ﷺ أم لا؟[9] والظاهر أنّ صغر سنّها جعلها تخلق متاعب للنبيّ ﷺ حتى وصل الأمر إلى أن هدّدها القرآن.[10]. وحينما توفي النبيّ ﷺ اختلفت الآراء هل دفن ﷺ في بيتها أم في

---

[1] ابن سعد: الطبقات 178/5 ـ 182، الذهبي: سير أعلام النبلاء 421/4 ـ 422.

[2] المزّيّ:تهذيب الكمال 18/20.

[3] النصر الله: فضائل أمير المؤمنين عليّ المنسوبة لغيره، ص139ـ 140.

[4] الطبقات الكبرى 179/5، العجليّ: معرفة الثقات 133/2، ابن حبّان: الثقات 194/5 ـ 195، المزّيّ: تهذيب الكمال 179/20، الذهبيّ: تذكرة الحفّاظ 62/1 ـ 63، ابن حجر: تهذيب التهذيب 163/7 ـ 166.

[5] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 63/4.

[6] ينظر:النصر الله: هيئة كتابة التاريخ برئاسة معاوية: ص89 ـ 117.

[7] الدينوريّ: الأخبار الطوال: ص315 ـ 316.

[8] لمزيد من التفاصيل ينظر: الفارس: السيرة النبويّة في مرويّات عروة بن الزبير ص9 ـ 163.

[9] ابن سعد: الطبقات 8 /58.

[10] الواحدي: أسباب النزول ص 292 ـ 293. الطبرسي: مجمع البيان 10/ 58 ـ64.

بيت الصدّيقة فاطمة عليها السلام ؟[1]

وعلى أثر اختلافات السقيفة فاز أبوها بالحكم، وما لبث أن ازدادت مكانتها لدى الخليفة عمر بن الخطاب، حيث أصبحت المفضّلة في العطاء على سائر نساء النبيّ[2] صلى الله عليه وآله وسلم، إلاّ أّن اختلافها مع الخليفة عثمان جعلها تشنّ حمله دعائيّة ضدّه حتى مقتله، إلاّ أنّها لمّا علمت بتولّي الإمام عليّ عليه السلام الخلافة تظاهرت بالندم على قتل عثمان، فقادت المعادين للإمام عليّ عليه السلام نحو البصرة، فكانت حرب الجمل التي أسفرت عن هزيمة أصحاب الجمل، وإرجاعها معزّزة إلى بيتها، ولكنها استمرت تذكر الإمام عليّ عليه السلام بسوء حتى مقتل أخيها محمّد بن أبي بكر على يد معاوية، ثمّ بعد استشهاد الإمام عليّ عليه السلام بدأت تذكر فضائل الإمام عليه السلام، وما لبث أن ماتت في ظروف غامضة.[3]

الملاحظ أنّ السيّدة عائشة تحمل الرقم الثاني بعد أبي هريرة في من يروي الأحاديث النبويّة، حيث روت 2210 حديثًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم،[4] وهذه الأحاديث لم يثبت صحّة أكثرها، وثمّة عدد كبير منها رُوي عن ابن أختها عروة بن الزبير، سيّما الأحاديث التي ترفع من شأن أسرة آل العوام وآل حزام، وتقلّل من شأن الإمام عليّ عليه السلام، ولا نعلم على وجه الدقّة هل حقًا أنّ هذه الأحاديث لأمّ المؤمنين؟ أم أنّها دُسّت من قبل الزبيريّين والأمويّين!!.

يبقى السؤال حول إنفراد السيّدة عائشة برواية الحدث الأهمّ من أحداث السيرة النبويّة، مع العلم أنّها لم تكن مولودة بعد على بعض الروايات، وحتى لو كانت مولودة على روايات أخرى فإنّ عمرها لا يساعد على رواية هذه الرواية المبكرة، فضلاً عن أنّها لم تكن زوجة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقتذاك، ولم تذكر لنا من الذي أخبرها بذلك، فهل هو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم؟ فإذا كان كذلك فلماذا اختصّها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم دون سائر زوجاته بذلك؟ أم أنّ من أخبرها هو والدها أبو

[1] برو: أين دفن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ص3 وما بعدها. العاملي: دراسات في التاريخ 169/1 ـ182.

[2] الماورديّ: الأحكام السلطانيّة 228/1.

[3] الطائيّ: اغتيال الخليفة أبو بكر والسيّدة عائشة ص107 ـ 109.

[4] مرتضى العسكريّ: أحاديث أمّ المؤمنين عائشة 19/2 وما بعدها.

بكر فلماذا اختصّه النبيّ ﷺ دون سائر الصحابة من المهاجرين والأنصار. وقد عدّ النوويّ[1] روايتها هذه مرسلة.

أم أنّ المسؤول عن صنع أحداث الرواية هو عروة بن الزبير الذي جعل من زوجتي النبيّ ﷺ، وهما خالته عائشة (الراوية) وخديجة (المنقذة للنبيّ) وهي من أسرة عروة فضلاً عن ورقة بن نوفل من أسرة عروة بن الزبير أيضًا.

نخلص للقول إنّ الرواية أرادت القول أنّ النبيّ ﷺ أصبح نبيًّا لمّا بلغ الأربعين، أي أنّه أمضى أربعين سنة من عمره ليس بنبيّ، وهذا خلاف الرؤية القرآنيّة التي تؤكّد أنّ النبوّة صفة ملاصقة للنبيّ منذ ولادته، كما في قصّة النبيّ عيسى عليه السلام الذي أعلن عن نبوّته من اليوم الأوّل لولادته، قال تعالى: ﴿ **فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ۞ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۞ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۞ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ۞ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا** ﴾ [2].

إذن كلّ نبيّ يكون نبيًّا منذ ولادته، لكنّ الله يحدّد له الزمن الذي يجهر بدعوته، فكان النبيّ ﷺ على مشهور الروايات أنّه بعث لمّا بلغ الأربعين، وقد أشار الإمام عليّ عليه السلام إلى أنّ النبيّ ﷺ كان مسدّدًا منذ كان فطيمًا من قبل أحد الملائكة، إذ قال عليه السلام: ((ولَقَدْ قَرَنَ اللَّه بِه ﷺ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِه، يَسْلُكُ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، ومَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَه ونَهَارَه)) [3]. بل ثمّة من ينسب للنبيّ ﷺ أنه قال ((كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين))[4]، وذمّة من يذهب إلى أبعد من ذلك، مستندًا على الحديث القدسيّ: ((يا محمّد،

[1] شرح صحيح مسلم 197/2.

[2] سورة مريم الآيات 29 ـ 33.

[3] الشريف الرضيّ: نهج البلاغة ص300.

[4] المقريزيّ: إمتاع الأسماع 119/3.

لولاك لما خلقت الأفلاك))، [1] فتكون نبوّة النبيّ ﷺ سابقة للخلق بأجمعه، بل هو علّة الخلق.

وخلاصة القول هل ما حصل للنبيّ ﷺ في الغار كان وحيًا أم كان كابوسًا مرعبًا، صورته عقول لا تفقه حقيقة النبيّ محمّد ﷺ. وهذه الرواية هي واحدة من كثير من الروايات التي تعاطت مع السيرة النبويّة دون دراسة معمّقة للواقع النبويّ، وهنا يأتي حديث النبيّ ﷺ للإمام عليّ عليه السلام: يا عليّ لا يعرفني إلّا الله وأنت.

إذًا أصبح لزامًا علينا لمعرفة حقيقة النبيّ ﷺ من الرجوع لأمير المؤمنين عليه السلام، فعنده نجد الفهم الواضح والبيان الجليّ للحقيقة المحمّديّة[2].

---

[1] المازندرانيّ: شرح أصول الكافي 61/9، الدمياطيّ: إعانة الطالبيّين 13/1.

[2] ينظر تفاصيل ذلك: انتصار عدنان العوّاد: السيرة النبويّة في رؤية أمير المؤمنين عليه السلام دراسة في نهج البلاغة (الصفحات جميعًا).

مصادر الدراسة

1. القرآن الكريم
2. الآلوسيّ: محمود شكري البغداديّ (1342هـ/ 1924م).
3. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تصحيح: محمّد بهجة الأثريّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2009م.
4. ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمّد 544-606هـ.
5. النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزواويّ- محمود الصناجيّ، ط4، قم، 1364ش.
6. ابن إسحاق: محمّد ت151هـ.
7. السير والمغازي، تح: سهيل زكّار، ط1، دار الفكر، ب. مكا، 1978م.
8. البخاريّ: أبو عبد الله إسماعيل بن محمّد ت 256هـ.
9. التاريخ الكبير، المكتب الإسلاميّة، ديار بكر، ب.ت.
10. الصحيح، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
11. برو:محمّد علي.
12. أين دُفن النبيّ ﷺ، ط3، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، 1417هـ.
13. البكريّ: أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز ت 487هـ.
14. معجم ما استعجم، تح: مصطفى السقّا، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1983م.
15. البلاذريّ: أحمد بن يحيى بن جابر ت279هـ.
16. أنساب الأشراف، تح: محمّد باقر المحموديّ، منشورات الأعلميّ، ط1، بيروت، 1974م.

17. ـ أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار ـ رياض زركلي، ط1، دار الفكر، بيروت، ب.ت.

18. البيهقيّ: أبو بكر أحمد بن الحسين (384 - 458ه).

19. دلائل النبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثّق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: عبد المعطي قلعجي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985م.

20. جواد علي (1907 ـ 1987م).

21. المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط1، آونددانش، 2006م.

22. الجوهريّ: إسماعيل بن حمّاد، ت (393هـ/1003م).

23. الصحاح، تح: احمد عبد الغفور، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

24. ابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمّد بن إدريس الرازيّ ت327 هـ.

25. كتاب الجرح والتعديل، ط1، مط: دائرة المعارف العثمانيّة، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1952م.

26. الحاكم النيسابوريّ: محمّد بن محمّد ت405هـ.

27. المستدرك، تح: يوسف المرعشليّ، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ.

28. ابن حبان: محمّد البستيّ التميميّ ت 354هـ.

29. كتاب الثقات، ط1، حيدر آباد الدكن، الهند، 1393هـ.

30. ابن حبيب: محمّد البغداديّ، ت ما بعد 279هـ.

31. المحبر، تح:ايلزة ليختن شتير، المكتب التجاريّ للطباعة والنشر، بيروت، 1942.

32. ابن حجر العسقلانيّ: أحمد بن علي ت 852هـ

33. تهذيب التهذيب، تح: صدقي جميل العطّار، ط1، دار الفكر، 1995.



34. طبقات المدلّسين، تح: عاصم بن عبد الله، ط1، مكتبة المنار، الأردن، ب.ت.

35. فتح الباري، ط 2، دار المعرفة، بيروت، ب.ت.

36. ابن أبي الحديد: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المدائنيّ 586-656هـ.

37. شرح نهج البلاغة، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الجيل، بيروت، 1987.

38. ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمّد (164-241هـ).

39. المسند، ب.محق، دار صادر، بيروت، ب.ت.

40. الدمياطيّ: أبو بكر البكريّ بن السيّد محمّد شطّا، ت1310هـ.

41. ـ إعانة الطالبين، ط1، دار الفكر، بيروت، 1997م.

42. الدينوريّ: ابو حنيفة ت282هـ

43. الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، ط1، دار إحياء الكتب العربية،1960م.

44. الذهبيّ: شمس الدين محمّد بن أحمد 748ه/1347م.

45. تاريخ الإسلام، تح: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1987.

46. تذكرة الحفّاظ، ب.محق، ب.ط، مكتبة الحرم المكيّ، ب.مكا، ب.ت.

47. سير أعلام النبلاء، تح: محب الدين العمرويّ، ط1، بيروت، 1997.

48. الزبيديّ: محمّد مرتضى ت 1205هـ.

49. تاج العروس، مكتبة الحياة، بيروت، ب.ت.

50. زيني دحلان: احمد ت 1304هـ

51. السيرة النبويّة، الطبعة الجديدة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ب.ت.

52. سبط ابن العجميّ: ت 841هـ.

53. كتاب التبيين لأسماء المدلّسين، تح: يحيى شفيق، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986م.

54. ابن سعد: محمّد ت230هـ.

55. الطبقات الكبرى، تح: إحسان عباس، بيروت، 1978م.

56. السهيليّ: أبو القاسم عبد الرحمن، ت 581ه.

57. الروض الآنف في شرح السيرة النبويّة، تعليق: عمر عبد السلام، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت،2000م.

58. ابن سيّد الناس: محمّد بن عبد الله بن يحيى 671-734هـ.

59. عيون الأثر، مؤسّسة عز الدين، ب.ط، بيروت، 1986.

60. السيوطيّ: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت911هـ.

61. كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، دار الكتاب العربيّ، 1320 هـ.

62. الشافعيّ: أبو عبد الله محمّد بن إدريس (150-204هـ).

63. مسند الشافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، ب. ت.

64. ـ الشرهانيّ: حسين علي.

65. حياة السيّدة خديجة بنت خويلد، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2005م.

66. الشريف الرضيّ: أبو الحسن محمّد بن الحسين (359-406هـ).

67. نهج البلاغة، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة: صبحي الصالح، ط 6، دار الأسوة، طهران، 1429 هـ.

68. ابن شهر آشوب: أبو عبد الله محمّد بن علي ت 588هـ.

69. مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدريّة، النجف، 1376هـ.



70. الصالحيّ: محمّد بن يوسف الشاميّ ت942هـ.

71. سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تح: عادل أحمد، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1414هـ.

72. الصدوق: أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسن بن بابويه القمّيّ ت 381هـ.

73. المقنع، مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، 1415هـ.

74. الصنعانيّ: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، 211هـ/827م.

75. المصنف، تح: حبيب الله الأعظميّ، المجلس العلمي، ب. ت.

76. الطائي: نجاح.

77. اغتيال الخليفة أبو بكر والسيدة عائشة، ط1، دار الهدى للتراث، بيروت، 1998م.

78. الطبرسيّ: أبو علي الفضل بن الحسن ت548 هـ.

79. مجمع البيان في تفسير القرآن، حقّقه وعلّق عليه: لجنة من العلماء، قدَّم له: السيّد محسن الأمين العامليّ، ط1، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، 1995.

80. الطبريّ: أبو جعفر محمّد بن جرير ت 310هـ.

81. تاريخ الأمم والملوك، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ب. ت.

82. الطوسيّ: أبو جعفر محمّد بن الحسن (385 ـ 460هـ).

83. تهذيب الأحكام، تح: السيد حسن الخرسان وآخرين، ط4، دار الكتب الإسلاميّة، 1390هـ.

84. العامليّ: جعفر مرتضى (1945 ـ 2019هـ).

85. دراسات وبحوث في التاريخ والإسلام، ط2، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم،1409هـ.

86. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، ط6، المركز الإسلاميّ للدراسات،

بيروت،2010 م.

87. العاملي: ياسين عيسى.

88. الاصطلاحات الفقهيّة في الرسائل العمليّة، ط1، دار البلاغة، بيروت، 1993م.

89. العجليّ: أحمد بن عبد الله ت 261هـ.

90. معرفة الثقات، ط1، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، 1405هـ.

91. ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعيّ (499-571هـ).

92. تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، ب.ط، دار الفكر، بيروت، 1995م.

93. العسكريّ: مرتضى ت2007م.

94. أحاديث أم المؤمنين عائشة، ط7، مطبعة القدير، نشر كلّيّة أصول الدين، بيروت، 1425ه.

95. العواد: انتصار عدنان.

96. السيرة النبويّة في رؤية أمير المؤمنين ﷺ دراسة في نهج البلاغة، ط2، دار الفيحاء، بيروت، 2015.

97. العينيّ: بدر الدين ت 855 هـ.

98. عمدة القارئ شرح صحيح البخاريّ، ب. ط، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ب. ت.

99. ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت395 هـ.

100. معجم مقايس اللغة، تح وضبط: عبد السلام محمّد هارون، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، 1404 هـ.

101. الفارس: محمّد خضير جاسم.



102. السيرة النبويّة في مرويّات ومدوّنات عروة بن الزبير التاريخيّة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّيّة الآداب، جامعة البصرة، 2010م.

103. الفراهيديّ: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (100 ـ 175 هـ).

104. العين، تح: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائيّ، دار الهجرة ط 2، 1409هـ.

105. الكليني: أبو جعفر محمّد بن يعقوب ت 329 هـ.

106. الكافي، تح علي أكبر غفّاري،ط3، دار الكتب الإسلاميّة، 1388 هـ.

107. الكوراني: علي.

108. السيرة النبويّة برواية أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الجديدة، دار المرتضى، بيروت، 2009 م.

109. المازندرانيّ: موسى محمّد صالح ت 1081هـ.

110. شرح أصول الكافي، ضبط وتصحيح: علي عاشور، ط 1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 2000.

111. الماورديّ: أبو الحسن علي بن محمّد البصريّ ت450هـ.

112. الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، تح: عماد زكي الباروديّ، المكتبة التوفيقيّة، القاهرة، ب. ت.

113. أعلام النبوّة، تح: سعيد محمّد اللحام، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1989.

114. المجلسيّ: محمّد باقر ت1111هـ.

115. بحار الأنوار، ط2، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1983.

116. المزي: أبو الحجاج يوسف ت 742 هـ.

117. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: د. بشار عواد، ط4، مؤسّسة الرسالة، 1406 هـ.

118. مسلم بن الحجاج النيسابوري ت 261 هـ.

119. صحيح مسلم، ب. محق، دار الفكر، بيروت، ب. ت.

120. المقريزيّ: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (ت845هـ/1442م).

121. إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق وتعليق: محمّد عبد الحميد، منشورات محمّد علي بيضون، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.

122. ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ت 711هـ/1311م.

123. لسان العرب، ط1، دار أحياء التراث العربيّ، أدب الحوزة، ب. ت.

124. ناجي: عبد الجبار.

125. نقد الرواية التاريخيّة عصر الرسالة أنموذجًا، ط1، دار المحجّة البيضاء، بيروت، 2011 م.

126. النصرالله: جواد كاظم

127. الإسراء والمعراج دراسة في ردّ الشبهات الاسرائيليّة، منشور ضمن كتاب (الرسول الأعظم ﷺ نبراس الحقيقة ومنطلق الكمال)، لمجموعة من الباحثين، دار الفيحاء، 2015م. ص55 ـ 80.

128. أمير المؤمنين الإمام عليّ عليه السلام في رحاب البصرة، مطبعة الغدير، البصرة، 2013.

129. الإمام عليّ عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ط1، مؤسّسة علوم نهج البلاغة، العتبة الحسينيّة، كربلاء، 2017م.

130. ـ الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة، مجلّة أبحاث البصرة، مج 31، العدد (1)، الجزء (أ)، كلّيّة التربية للعلوم الإنسانيّة، جامعة البصرة، 2006م. ص5 ـ 43.

131. ـ رضاعة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بين الرؤية العقديّة والرواية التاريخيّة، مجلّة العقيدة، العددان (11 ـ 12)، المركز الاستراتيجيّ،1437هـ/2018م. ص67 ـ 116.

132. فضائل أمير المؤمنين عليّ عليه السلام المنسوبة لغيره،الحلقة الأولى (الولادة في الكعبة)، ط1، مركز الأبحاث العقائديّة، النجف، 2009.

133. النبوّة والإمامة في مرحلة التأسيس. منشور ضمن كتاب (النبوّة والإمامة في عصر التأسيس) لمجموعة باحثين، ط1، مؤسّسة علوم نهج البلاغة، 2018م. ص9 ـ 101.

134. ـ نشأة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في ديار بني سعد، مجلّة دراسات تاريخيّة، العدد التاسع، كلّيّة دراسات تاريخيّة، جامعة البصرة، 2010. ص1 ـ 33.

135. هيأة كتابة التاريخ برئاسة معاوية، مجلّة رسالة الرافدين، العدد الخامس، 2008. ص89 ـ 117.

136. النوويّ: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الدمشقيّ (631_676 هـ).

137. شرح صحيح مسلم، ب.محق، ط 2، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1987.

138. المجموع من شرح المهذّب، دار الفكر، ب.ت.

139. ابن هشام: أبو محمّد عبد الملك الحميريّ ت 218 هـ.

140. السيرة النبويّة، تح: محمّد محيي الدين، الناشر: مكتبة محمّد علي، مصر، 1963.

141. الهيثميّ: نور الدين علي بن أبي بكر (ت807هـ).

142. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسيّ، القاهرة، 1352-1353هـ.

143. الواحديّ: أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوريّ ت 478 هـ

144. أسباب النزول، دار الباز، مؤسسة الحلبيّ، القاهرة، 1986.

145. اليعقوبيّ: أحمد بن أبي يعقوب ت بعد 292 هـ.

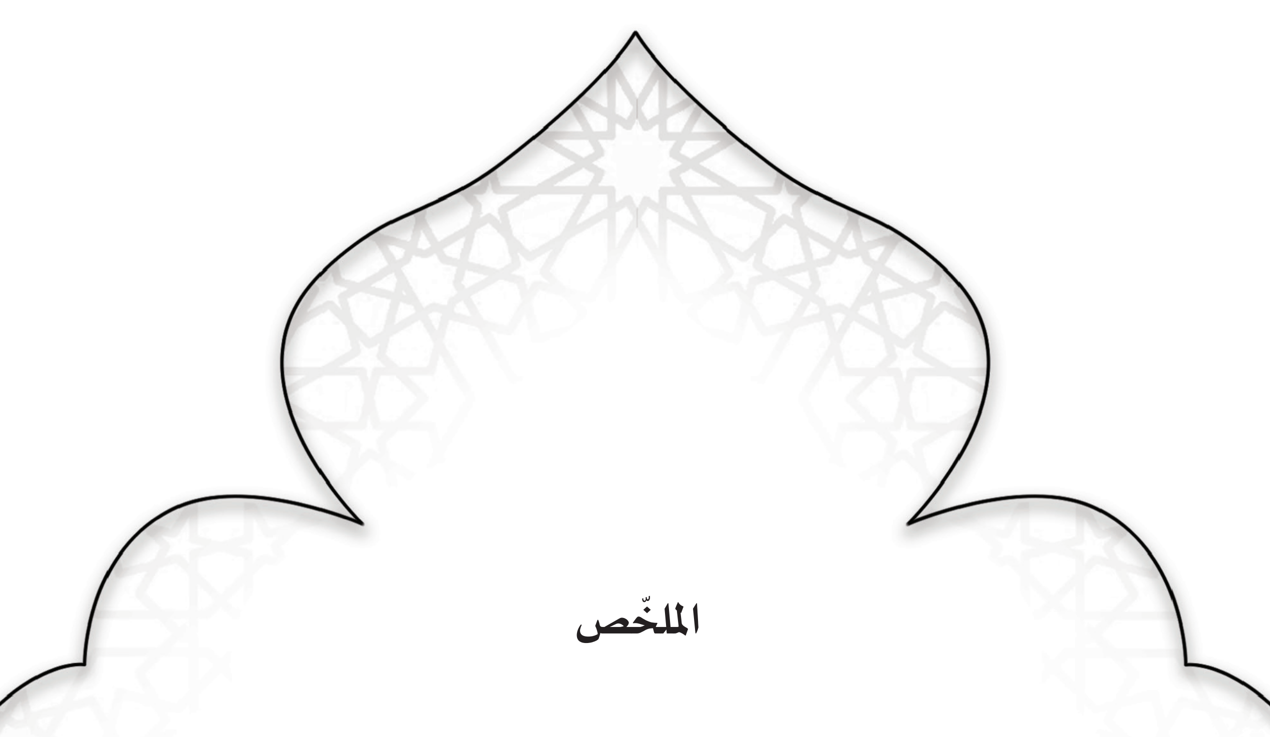
146. التاريخ، تح محمّد صادق بحر العلوم، ط4، النجف، 1974.



وسائل تحصين المجتمع الإسلاميّ ضدَّ الفكر الإلحاديّ الحديث في ضوء مدرسة السيد الشَّهيد محمَّد باقر الصدر/ جدليَّة النصِّ والواقع أنموذجاً/دراسة دلاليَّة

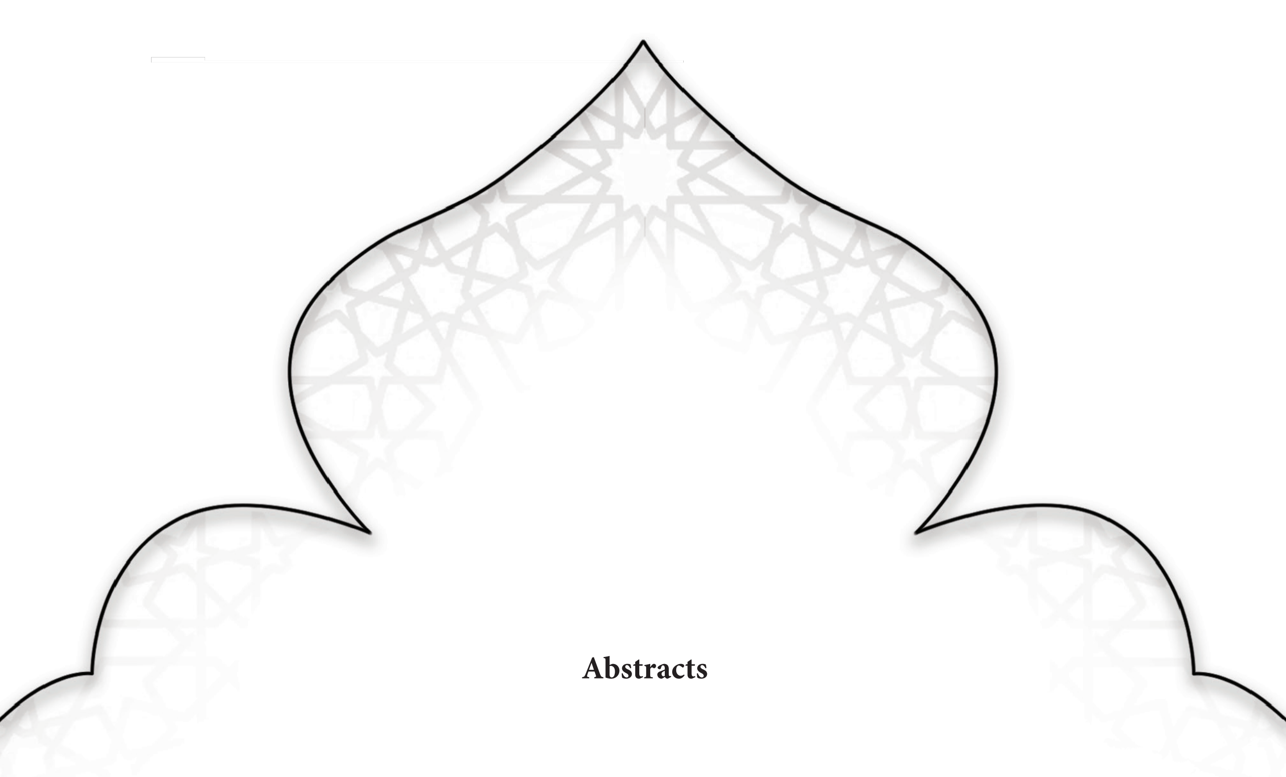
م.د باسم عبد الحسين راهي الحسناوي*

*النجف الأشرف / كلية التربية المفتوحة



الملخّص

الفكر الفلسفي المعاصر فكرٌ أدبي بالدرجة الأساس، وليس فكراً منطقياً، بمعنى أنه يعتمد الفكر اللساني الحديث وعلوم اللغة سبيلاً إلى تأسيس فكرٍ فلسفي إلحادي وظيفته التشكيك بالأصل الإلهي للقرآن. كما ان الإلحاد المعاصر يلعب على وتر حساس يتمثل في الزعم بأن الواقع المعاصر زاخرٌ بمشكلات عديدة لا يستطيع النص القرآني التعامل معها ما لم يتعرض هذا النص إلى عمليات تأويلية اعتباطية عديدة تحت مسمى الهرمنيوطيقا، مضافاً إلى تطبيق مبدأ التاريخية عليه، بحيث يتمّ الاستغناء عن الآيات القرآنية التي تتصادم مع مبادئ الحداثة ولا يمكن تحريف دلالتها عن طريق التأويل الاعتباطي الهرمنيوطيقي. في مدرسة السيد الشهيد الصدر يتكفل التفسير الموضوعي بحلِّ إشكالية العلاقة بين النص والواقع، أما الإشكالية الثانية فإن التفسير الموضوعي يتكفل بتقديم الحلّ لها أيضاً، لكن ليس على أسس التأويلية الهرمنيوطيقية الغاداميرية، بل على أسس تأويلية قصدية لا تفرط بمراد المؤلف في النصّ، كما لا تغفل الدور الكبير للواقع في عملية استنطاق النصّ وتفجير الدلالات المؤجلة فيه.



Abstracts

Modern philosophy is a literary philosophy, not a logical philosophy, and it makes modern linguistics a means of achieving a philosophical thought that is not believed in the sanctity of the Quranic text.

Modern atheism claims that life has many problems that the Quranic text cannot deal with, except in one case, which is that this text is subject to numerous arbitrary interpretative procedures under the name of the Harmonium, and is subject to the application of the principle of history to it. On this basis, the Quranic verses that clash with the principles of modernity are abandoned.

In Al-Sadr School, the objective interpretation is responsible for solving the problem of the relationship between text and reality.

The second problem is solved by objective interpretation as well, but not on the basis of the Harmonioq method, but on the basis of an interpretative intention that does not sacrifice the intention of the author in the text, nor does it ignore the great role of reality in the interpretation of the text.

التمهيد

ثمَّة فرقٌ بين أن يتَّجه المشروع الفلسفيّ الإسلاميّ إلى التفكير الجادّ بضرورة الإسهام في مشروع الحداثة العالميّة من خلال تقديم رؤيته الكونيّة الخاصّة التي تحدِّد موقعيّته بين الثقافات الأخرى، وتحدِّد كذلك موقعيّة الإنسان المسلم في هذا العالم، تلك الموقعيّة التي ستجنح بالتأكيد نحو مزيدٍ من التفاعل مع ما حقَّقه العقل البشريّ من إنجازاتٍ مادّيّة وروحيّة حتى الآن، وبين أن ينسلخ الفكر الإسلاميّ من جلده، فيفقد كلَّ معالم الشخصيّة التي تميِّزه عن الآخر، ليس من باب الرغبة بالاستجابة إلى تلك النوازع الوجدانيّة والعاطفيّة التي ربما تملي على الناس أن يتخذوا قراراتهم بشأن تأكيد الهويّة تعصّبًا وتزمّتًا وتأكيدًا للذات، ولكن من باب القناعة الفلسفيّة التي يمتلكها هؤلاء المفكّرون بأنَّ الإسلام يمثّل كنزًا معرفيّا وثقافيًّا هائلاً للبشريّة، يجب أن لا تفرّط به، وإلّا بقي جانب النقص في الحداثة المادّيّة التي أقامها الغرب على أسس لم تول الأهمّيّة الواجبة للجانب الروحيّ والمعنويّ باعتراف فلاسفة الحداثة أنفسهم هناك، وبالتالي فلا يمكن لحداثةٍ هذه صفتها أن تكون في منفعة الإنسان. الإنسان ليس ذا بعدٍ واحدٍ متمثّلٍ بالبعد المادّيّ كما أرادت الحداثة الغربيّة أن تقول، كما أنّ خطة الالتفاف التي رسمتها فلسفة ما بعد الحداثة لتجاوز النقص الموجود في فلسفة الحداثة ليس مجديًا؛ لأنّه لم يقم على أساس النيّة في المراجعة النقديّة الجادَّة للحداثة، لم تكن النيّة صادقةً بما يكفي للتخلّص من عوامل النقص واكتشاف مكمن الخطأ فيها، بل كلّ ما فعلته هو أنّها حافظت على الرؤية المادّيّة الوضعيّة للحداثة، وجعلتها معيارًا لما يمكن قبوله بوصفه يمثّل حقائق موضوعيّة قابلة للتحقّق، ثمَّ حشرت كلَّ ما عدا ذلك من علوم ومعارف البشر التي لا تخضع للتجربة في خانة الخيال والجمال، ثمَّ طالبت بتأويله تأويلاً هرمنيوطيقيّا جزافيًّا حتى تكون له القدرة على الانسجام مع ما تفرضه الحداثة المادّيّة من رؤى وأفكار، أمّا ما لا يقبل التأويل منها فينبغي تطبيق مبدأ التاريخيّة عليه، حتى يمكن التخلّي عنه وعدم تحويله إلى عائق أمام الحداثة الوضعيّة المادّيّة لتواصل سيرها، الحقيقة انَّ ما بعد الحداثة هي المدافع الدبلوماسيّ والشرس في الوقت نفسه عن الحداثة والأساس

الماديّ الوضعيّ الذي تقوم عليه، فليس من الصحيح الموافقة على أن تكون هي البديل عن حداثةٍ ضاق بها أهلوها ذرعًا هناك في الغرب، هي ليست بديلاً لسببٍ بسيط؛ لأنَّ الحداثة هي ذاتها ما بعد الحداثة ولكن بلباسٍ جديد(1).

الحقيقة أنَّ ما يقال عنه إنّه مغامرة معرفيّة مهمّة تلك التي يقوم بها مفكّرون الآن في العالم الإسلاميّ ليس مغامرةً حقيقيّةً لو أنّنا لجأنا إلى قياسها بمعايير موضوعيّة دقيقة، ونستطيع أن نبرهن على هذا من خلال إجراء المقارنة السريعة بينها وبين المغامرة المعرفيّة للشهيد الصدر، من خلال ما يأتي:

-1استطاع الشهيد الصدر أن يستوعب الفلسفة الغربيّة الحديثة استيعابًا أهَّله لأن يكون من نقّاد فلسفة الحداثة قبل أن ينطلق هذا المشروع في العالم الإسلاميّ، بل يمكن أن يُقال إنَّ السيّد الصدر سبق حتى مجايليه من فلاسفة الحداثة في العالم الغربيّ، في حين لم تكن المشاريع الفلسفيّة التي انطلقت في العالم الإسلاميّ -داعيةً للحداثة أو ناقدةً لها- شبيهةً بالتجربة الفلسفيّة للسيّد محمّد باقر الصدر؛ لأنّها كانت مجرَّد ناقل للمشروع الفلسفيّ الحداثيّ الغربيّ وليست مبتكرةً لمشروعها الحداثيّ الفلسفيّ الخاصّ، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّها عندما تبنَّت المشاريع النقديّة للحداثة لم تكن ذات أصالة معرفيّة وفلسفيّة كذلك؛ لأنّها تبنّت أيضًا وجهات النظر التي تبنّاها نقّاد الحداثة من فلاسفة الغرب أنفسهم، فكانت فلسفة اتباعيّة لا تحتفظ بشخصيّة مستقلّة لها في الحالتين، خلافًا لفلسفة السيّد الشهيد الصدر، فإنّها كانت منذ البداية انطلاقًا في مشروع النقد بعد الفهم، ولم يكتف بالنقد أيضًا، بل تقدّم خطوات بعيدة إلى الأمام من خلال إنجاز الخطوة اللاحقة في البناء والتوليف، حتى تمكّن في النهاية من طرح البديل الحضاريّ ولو بوصفه غير المكتمل؛ إذ حالت ظروف استشهاده رضي الله عنه دون إتمام هذا المشروع.

-2إنّنا نجد في المشروع الفلسفيّ للشهيد الصدر تلاحمًا وانسجامًا بين أبعاد عديدة لها علاقة مباشرة بتكوين الرؤية الكونيّة الحداثيّة للإنسان المسلم، وقد ساعده على ذلك امتلاكه لناصية العلوم الحوزويّة جنبًا إلى جنب مع امتلاكه لناصية الفلسفات الغربيّة التي منها

تكوّنت عقلانيّة الحداثة الغربيّة، علمًا أنّ امتلاك ناصية كلٍّ منهما لم يكن بمعزلٍ عن رؤية تحليليّة تبلغ درجة عالية من الدقّة والموضوعيّة، ولا نجد مثل هذه الشموليّة وسعة الأفق المعرفيّ في المشاريع الفلسفيّة الحداثيّة الأخرى في الجانبين العربيّ والإيرانيّ، فنحن نجد مجموعة من الكتّاب اطّلعوا على الفلسفة الغربيّة اطلاعًا عاديًّا في الغالب، صاحَبَه أحيانًا اطلاع سطحيّ أيضًا على الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام الإسلاميّ في خطوطهما العريضة، وكانت السطحيّة في الاطلاع على الجانبين هي السبب في وجود العديد من الثغرات المفهوميّة في المشاريع الفكريّة لهؤلاء، حتى أنّها تفتقد في كثير من الأحيان إلى التماسك المنطقيّ، بحيث يستطيع الباحث أن يتناول أيًّا منها بالنقد المؤسّس على حجج دامغة من أوَّل اطلاعٍ له على الأطروحات المعروضة في تلك المشاريع، والحقّ أنّنا لا نستطيع أن نعتمد على ما كُتب حول الإسلام والحداثة بيراعات هؤلاء حتى الآن لأجل تكوين أيّ رؤية شاملة يمكن أن يعتمدها الإنسان المسلم في مواجهة الحداثة، بغضِّ النظر عن الإشكالات التي توجَّه إليها، إنّك تواجه القارئ لتلك المشاريع والمتأثّر بها في آنٍ فتريد أن تحدّد معالم رؤيته الفلسفيّة بوضوح من هذه المسألة فلا تستطيع، والسبب في ذلك هو أنَّ الأركان النظريّة لتلك المشاريع ذاتها غير مكتملة، بل هي مخرجات فكريّة لا تتمتّع بالتماسك المنطقيّ من ماكينة منهجيّة هي ذاتها لا تصمد طويلاً أمام النقد، الحقيقة أنَّ جميع تلك المخرجات مبتنية الآن على تطبيق منهجيّة تأويليّة خاطئة في الحقول الخاصّة بفهم القرآن، وبمجرد أن يتمَّ نقد تلك الأسس التأويليّة وبيان ما تحتوي عليه من عوامل الخلل المنهجيّ من الناحية اللسانيّة على وجه الخصوص، تتعرَّض تلك المخرجات الفكريّة كلّها للانهيار، ولا يعود لها أيّ قيمة، فمن الواضح أنّ تنقيح المقولات الخاصّة التي تعدّ أركانًا لمنهجٍ ما، هو الخطوة الأولى التي ما لم تكن راسخةً ومتينةً فإنَّ بناء جميع الخطوات اللاحقة المرتبطة بها يتعرّض للتزلزل، وأعتقد أنَّ المخرجات الفلسفيّة للسيّد الصدر كانت متينةً من جهة وصالحة لتكوين معالم رؤية كونية حداثيّة للإسلام في العصر الحديث من جهة أخرى، بفعل أنَّ نظريّته التأويليّة للنصِّ القرآنيّ صحيحة، وهو ما سوف نتحدّث عنه باستفاضة، ثمَّ نشير باقتضاب إلى علاقة هذه الرؤية التأويليّة القصديّة للنصِّ القرآنيّ بالأركان الرئيسة التي تكوَّن منها مشروعه في

مجال الفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة؛ لأنَّ هدفنا هو الحديث عن هذا الجانب بالتحديد، على أساس أنّه يشكل البنية التحتيّة لكلِّ ما يمكن أن يتأسّس عليها من أفكار وأطروحات هي في الحقيقة عبارة عن البنية الفوقيّة التي إن حالفها النجاح فبفضل ما هو موجودٌ في البنية التحتيّة من عوامل القوّة والرصانة، وإن أصابها الضعف والفشل، فبسبب ما هو موجودٌ في تلك البنية التحتيّة كذلك من عوامل الضعف وعدم التماسك كما هو واضح.

المطلب الأوَّل:

تحديث قراءة النصّ القرآنيّ من زاويةٍ وضعيَّةٍ غيرإلهيّة

الحداثيّون العرب والإيرانيّون قاربوا الإسلام والقرآن مقارباتٍ حداثيّةً، ودعوا إلى تطبيق منهجيّات تأويليّة هرمنيوطيقيّة على القرآن، وهو ما دعت إليه فلسفة ما بعد الحداثة، وخطَّتها في تفريغ النصوص الدينيّة التي تتمتّع بقداسة واحترام كبيرين في نظر المؤمنين بالدين الإلهيّ من محتواها، ومن الواضح أنّ السبب في سلوك هذا الطريق الالتفافيّ الطويل هو أنّه أصبح مؤكّدًا لدى مفكّريّ الحداثة أنَّ تخلي الناس عن أديانهم هو مما برهن الواقع العمليّ على أنّه من المحالات؛ إذ بقي الدين مؤثّرًا وفاعلاً، هنا جاء دور فلسفة ما بعد الحداثة لتحقّق الغاية الحداثيّة ذاتها عن هذا الطريق، وهو أن يتمَّ تأويل النصّ الدينيّ المقدّس للإسلام طبقًا لهذه المنهجيّات التي تعامل القرآن كما لو أنّه نصٌّ سرياليّ، حتى يتمَّ تفسيره طبقًا لخلفيّات ثقافيّة وقبليّات تتوافق كلّيًّا مع عقلانيّة الحداثة، حتى يقتنع الناس الذين يقدّسون الدين ويحترمونه بأنّ هذا هو التأويل الحداثيّ الصحيح للقرآن، إذ إنَّ النصّ ثابتٌ بحكم قداسته، لكنّ تأويله متغيِّر، فلكلِّ زمانٍ تأويلٌ للقرآن منسجمٌ مع قبليّات المفسّرين المأخوذة من معارف وعلوم العصر، واليوم نطبّق الإجراء نفسه، نطبق منهجيّات التأويل الحديثة التي هي متواءمة مع ثقافة العصر وفلسفته على القرآن ليكون الناتج من هذه العمليّة التأويليّة الهرمنيوطيقيّة هو المعنى الحداثيّ الصحيح للإسلام، وما هو هذا الناتج التأويليّ من القرآن، هو بلا شكٍّ ما يؤدي إلى هذه المعاني الثلاثة:

1- إنَّ القرآن كتابٌ تاريخيّ، خاصّةً في قسمه المكوَّن من الآيات التي لا يؤّدي تأويلها إلى معنىً متّفق كليًّا مع مبادئ الحداثة.

2- إنَّ القرآن كتابٌ رمزيّ، أو قل إنّه نصٌّ مكتوب بلغة سرياليّة خياليّة مجنّحة وليس لما ورد فيه حقيقة واقعيّة وراء النصّ.

3- لكلِّ إنسانٍ أن يُسقط على القرآن الدلالة التي يريد، وهي لا تتّفق في قليل أو كثير مع الدلالات الأخرى بالضرورة، على أنّها جميعًا صحيحةٌ ولا مجال لاتهام إحداها بالخطأ.

4- بناءً على ما سبق فإنَّ الدين شأنٌ فرديٌّ وشخصيّ، فلا يصحّ القول إنَّ له أيّ وظيفة اجتماعيّة تتجاوز الفرد الذي له الحقّ في أن يعبرّ عن هذا الدين بوصفه عبادات وشعائر وطقوسًا وأخلاقًا شخصيّة، على أن لا تتعدّى هذه الأخلاقيّات الصفة الشخصيّة للفرد، فتختار لنفسها سبيل المعارضة مع الأخلاقيّات المضادَّة، حتى ولو كان ذلك في نطاق المجتمع الإسلاميّ الواحد.

طبعًا هذه هي الصفة التي حظي بها الدين في ظلِّ الحداثة التي يصفها فلاسفة ما بعد الحداثة بأنّها كانت متزمّتةً ومغلقةً ومتمركزةً حول الذات، وقالوا إنَّ فلسفة ما بعد الحداثة جاءت لتُدِيْنَ هذا التزمّت وهذا الانغلاق، فماذا فعلنا؟! كلّ ما فعلناه هو أنّا طردنا التزمّت والانغلاق الحداثيّ ضدَّ الدين من الباب لنفسح له مجال الدخول من النافذة الأوسع، مثل هذا الدور للدين لا يمكن له أن يكون فاعلاً ومؤثّرًا في الحياة المدنيّة للإنسان الحديث، كما أنَّ هذه الرؤية تتناقض كليًّا مع كون الإسلام لديه عقلانيّته الخاصّة التي هي أتمّ وأكمل من العقلانيّة المادّيّة للحداثة، وطبعًا لا ينوي الإسلام أن ينفي حداثة الغرب، كلّ ما يريده الإسلام هو أن تكون له كلمته المسموعة أيضًا في نقد هذه الحداثة وتصحيح مساراتها الخاطئة.

شيءٌ آخر، إنَّ هذه الرؤية الضيّقة للدين من شأنها أن تحوِّل الدين إلى تجربة معنويّة شخصيّة لا تختلف عن أيّ تجربة معنويّة أخرى ليس لها بعدٌ إلهيّ، كالتجارب المعنويّة

للشعراء والفنّانين، هي حالة معنويّة نابعة من وجدانٍ شخصيّ، ومن تأمُّلٍ ذاتيٍّ وإرثٍ روحيٍّ فرديٍّ في نهاية المطاف.

من الجدير بالذكر أنَّ أهمَّ مرتكزٍ يعتمد عليه مفكّرو الحداثة في المقاربات التأويليّة للنصِّ القرآنيّ هو علم اللغة، فقد وجدوا في الفتوحات التي حقّقتها اللسانيّات في القرن العشرين - لا سيّما في المراحل التطوّرية الأخيرة - بغيتهم في تخطّي كثير من الصعوبات التي كانت تحول دون تأويلهم القرآن تأويلاتٍ تنسجم مع الرؤية العلمانيّة للحداثة، إنَّ جهود كلٍّ من الدكتور محمد أركون والدكتور نصر حامد أبو زيد وحتى الدكتور محمد عابد الجابريّ وغيرهم من مفكّريّ الحداثة الذين علا نجمهم في العقود الأخيرة، ما هي إلا امتداد للجهود التي بذلها الدكتور طه حسين وأمين الخولي في هذا السياق، فقد تعامل كلٌّ من الأستاذ أمين الخولي والدكتور طه حسين مع النصّ القرآنيّ انطلاقًا من قناعةٍ مفادها أنّ النصّ القرآنيّ لا يختلف في بنيته اللغويّة عن أيِّ نصٍّ أدبيٍّ آخر، وبالتالي لا يمكن إدراكه إلّا بعد أن يندرج وفق هذا التصّور في الإطار الفنيّ والأدبيّ، وبناءً على هذا، فإنّ على قارئ القرآن، كي يدرك المكانة الحقيقيّة له، أن يتذوَّقه من الناحية الأدبيّة والجماليّة، وأن يتغاضى نهائيًّا عن النظرة الدينيّة التي ترتفع بالقرآن إلى أفقٍ أعلى من الآفاق التي تتمتّع بها سائر النصوص الأدبيّة، نعم، هو يتفوَّق عليها من هذه الجهة، ولكنّه لا يختلف عنها في طريقة تعبيره عن المعاني والمضامين الكائنة فيه، فللناس جميعًا، مسلمين وغير مسلمين، أن يقرأوا كتبهم الدينيّة، متذوّقين إيّاها من الناحية الفنّية والأدبيّة، ولهم كذلك أن «يعلنوا آراءهم في هذه الكتب من حيث هي موضوعٌ للبحث العلميّ، بقطع النظر عن مكانتها الدينيّة»(2) كما قد أعلن ذلك الأستاذ أمين الخولي، ثمَّ تطوَّر الأمر مع الدكتور طه حسين، إذ أنكر بشكلٍ صريحٍ أن يكون للقصص القرآنيّ أيّ معنىً واقعيّ، وما القول بواقعيّة تلكم القصص إلا نتاج عمليّة تأويليّة لا نصيب لها من الواقع، فطبقًا للدكتور طه حسين يكون «للتوراة أن تحدِّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدِّثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخيّ، فضلاً عن إثبات هذه القصَّة التي

تُحدِّثنا بهجرة إسماعيل وإبراهيم إلى مكَّة، ونحن مضطرّون إلى أن نرى في هذه القصَّة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهوديّة، والتوراة والقرآن، من جهةٍ أخرى»(3)، ولا أعرف ما هو وجه الاضطرار في المسألة، إلّا أن يكون هو النزعة الديكارتيّة الشكّيّة الممتزجة بالرؤية الوضعيّة لمناهج البحث العلميّ التي هي فقط محطّ الاحترام والتقدير في نظر عقلانيّة الحداثة.

تلكما هما نقطتا الانطلاق بالنسبة للاتجاه التأويليّ الحداثيّ الذي تابعهما بمزيدٍ من الخطوات التي ركَّزت على مسألة أدبيّة القرآن، وأنّه نصٌّ له بنيةٌ لسانيّةٌ أدبيّةٌ لا تختلف عن أيّ بنيةٍ لسانيّةٍ لأيِّ نصٍّ أدبيّ، وبالتالي من الضروريّ جدًّا تسليط المنهجيّات التأويليّة التي يستثمرها نقّاد الأدب في دراسة النصوص الأدبيّة وتحليلها، وعلى هذا الأساس، تمَّ ترشيح الاتجاه الهرمنيوطيقيّ -بتطرُّفٍ أحيانًا- ليكون هو المنهجيّة الملائمة لتأويل النصّ القرآنيّ تأويلاتٍ تجعله مهيّئًا للانسجام والتعايش مع ما تمليه عقلانيّة الحداثة، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا السياق: «تُعَدّ الهرمنيوطيقا الجدلّية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظورٍ جدليٍّ ماديّ، نقطةَ بدءٍ أصيلة للنظر في علاقة المفسّر بالنصّ، لا في النصوص الأدبيّة ونظريّة الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الدينيّ حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلِّ عصرٍ من خلال ظروفه للنصّ القرآنيّ، ومن جانبٍ آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النصّ القرآنيّ»(4).

المطلب الثاني:

بين التفسير التجزيئيّ الموروث والتفسير الموضوعيّ للسيّد محمد باقر الصدر

من المعلوم أنَّ الشهيد الصدر اعترض بشدَّةٍ على مسألة الاكتفاء بما أسماه ((التفسير التجزيئيّ)) للقرآن الكريم، وطالب بأن تكون الخطوة المنهجيّة الصحيحة التي تتوِّج العمليّة التفسيريّة هي التفسير الموضوعيّ. بإمكاننا أن نسحب هذا الأسلوب الذي طالب الصدر

بالتعاطي معه في دائرة التفسير إلى جميع ما كُتِب حول قضايا الفكر الإسلاميّ حتى نهاية النصف الأوَّل من القرن العشرين، كانت النظرة التجزيئيّة هي التي تحكم عمليّة الكتابة حول تلك القضايا، فلا يكون من همِّ الكاتب حتى لو كان بمستوى مفكّر البحث عن المركب النظريّ العامّ في جانبٍ من جوانب الحياة كالاجتماع والسياسة والاقتصاد، بل يكتفي بأن يتعامل مع تلك القضايا تعاملاً تجزيئيًّا لا يخرج منه القارئ بمركَّبٍ نظريٍّ عامٍّ وواضحٍ يجدّد له رؤيته حول موقف الإسلام العامّ والشامل الخاصّ بتلك القضيّة، بحيث يفهم أنّ ثمّةً رؤيةً نظريةً تنبني على أسس فلسفيّة واضحة ومتميّزة في كلّ قضيّة من تلك القضايا، وبحيث يمنحه الخصوصيّة ويمنع اندراجه ضمن مركّبات نظريّة وحضاريّة أخرى.

ربما كانت هذه النظرة التجزيئيّة في التعامل مع تلك القضايا هي السبب في وجود هذا الخلط الكبير الذي يرتكبه بعض الكتّاب؛ إذ لا يرون فرقًا بين الإسلام والماركسية، أو لا يرون فرقًا أيضًا بين الرؤية الإسلاميّة والرؤية التي تتأسس عليها عقلانيّة الحداثة وما بعد الحداثة، كما يحصل مثل هذا الخلط الأخير في كتابات عدد كبير من المفكّرين الآن في إطار المشاريع الفكريّة والفلسفيّة التي تعالج مسألة العلاقة بين الإسلام والحداثة.

عندما أصبح للماركسيّة مثلاً هيبةٌ سياسيّةٌ كبيرة في العالم بعد انتصار الثورة البلشفيّة في روسيا وقلب النظام القيصريّ، ظهرت في العالم الإسلاميّ اتجاهاتٌ تدعو إلى قراءة الفكر الإسلاميّ في ضوء الفكر الماركسيّ، فصارت تبحث عن تأصيل نظريّ وفلسفيّ للماركسيّة في الثقافة الإسلاميّة نفسها، بل حاول بعضهم أن يبرهن على وجود الفلسفة الماركسيّة في القرآن(5)، وهكذا أصبح الحسين عليه السلام ماركسيًّا قبل ماركس بقرون عديدة، وهكذا قل عن عليّ بن أبي طالب إنّه أصبح في نظر هؤلاء الكتاب ممهّدًا لظهور الماركسيّة أيضًا، بل امتدَّ هذا النمط من التفسير ليشمل النبوّة ذاتها، فَتمّت قراءة تاريخ النبوّة في صدر الإسلام قراءةً ماركسيّةً مادّيّةً زعمت أنّها هي السبب وراء ظهور الإسلام، وما زال مسلسل القراءات الإسقاطيّة للإسلام -قرآنًا وحديثًا ورموزًا وثقافةً وتاريخًا- مستمرًّا بالطبع، وأمامك الآن عشرات المؤلَّفات التي تتحدّث عن قراءات حداثيّة للنص القرآنيّ، وليس لها في المآل

الأخير إلاّ نتيجة واحدة، هي تفريغ القرآن من محتواه، ومسخ الهويّة الإسلاميّة التي يعدّ القرآن مرتكزها الأساس، فإذا تمَّ تأويل القرآن تأويلاً يمسخ دلالته الواقعيّة من أجل أن تحلَّ مكانها دلالات إسقاطيّة مأخوذة من الرؤية الفلسفيّة للحداثة، دون إجراء عمليّات تنقيح وتصحيح لما هو موجود في ثقافة الحداثة من مزالق ومآزق، لم يعد للحديث عن وجود هويّة إسلاميّة تميّز المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة عن سواها من معنىً أصلاً، وبالمناسبة فإنّ أحدًا لا يحقّ له أن يوجّه إلينا النقد على أساس أنّ انفتاح الإسلام على الثقافات المعولمة الأخرى سواء أكانت غربيّة أو غيرها يمثّل الآن ضرورة ملحَّة بالنسبة للإسلام، فنحن من الدعاة إلى هذا الانفتاح لكن لا من موقعٍ نتخلّى فيه عن رؤيتنا الكونيّة الإسلاميّة التي نعتقد أنّ لديها القدرة على الإسهام في تصحيح المسارات الخاطئة للحداثة الغربيّة، باتجاه أن تتخلّص من أخطائها ومزالقها ومآزقها فعلاً؛ حتى تكون لها القدرة على أن تكون نافعة للإنسان في هذا العصر. لسنا من دعاة الانغلاق الفكريّ والحضاريّ على الإطلاق، كما أنّ مفكّرينا وفلاسفتنا الكبار ليسوا من دعاة الانغلاق أيضًا، وما هم بغافلين عن التفاصيل التي تكتنف هذه الإشكاليّة وتتطلّب منهم توفير الجواب، فلا الطباطبائيّ ولا المطهّري ولا الصدر ولا طه عبد الرحمن ولا عبد الله درّاز من أولئك الفلاسفة الساذجين الذين يمكن أن يغفلوا عن معالجة مثل هذه الجوانب، بل أكثر من ذلك، فهم ما انخرطوا في كتابة مشاريعهم الفلسفيّة إلاّ بناءً على إحساسٍ عالٍ توفَّر لديهم بعمق هذه الإشكاليّة، وسيتّضح من خلال سير البحث كيف أنَّ هؤلاء المفكّرين وهم يعالجون القضايا الفكريّة والدينيّة والفلسفيّة الحسّاسة كانوا مدفوعين في الوقت نفسه باتجاه محاولة ملء الفراغ الروحيّ الكبير الذي يشعر به إنسان الحداثة في العالم الغربيّ على وجه الخصوص، مع إحساسٍ عميق في المقابل بما تعاني منه المجتمعات الإسلاميّة من نقصٍ مماثلٍ في الجانب الآخر، الجانب الماديّ الذي قطعت فيه الحضارة الغربيّة شوطًا بعيدًا جدًا، حتى بات لزامًا على هذه المجتمعات أن تتدارك وجودها بابتكار منهجيّات حداثيّة جديدة للتعامل مع النصّ الدينيّ، بحيث لا يتحوّل بسبب تلك المنهجيّات التاريخيّة التي لم تعد قادرةً على تلبية متطلّبات العصر إلى عائق معرفيّ وإبستملوجيّ أمام العقل الإسلاميّ الذي عليه أن يتجاوز حالة الاتّباع إلى حالة الإبداع.

المطلب الثالث:

العلاقة التكامليّة بين كتاب التدوين وكتاب التكوين في المشروع التأويليّ للسيّد الشهيد الصدر

ليس السيد الشهيد الصدر مضطرًّا إلى إغفال مقصديّة المؤلّف في النصّ كما تفعل المنهجيّات التأويليّة الوضعيّة ليتفاعل مع المعطى الحداثيّ، كما أنَّ المُعطى الحداثيّ ليس من صنفٍ واحدٍ ليكون التعامل معه بمقياسٍ واحد، فنحن أمام ثلاث أجراءات محتملة في الواقع، هي:

الإجراء الأوَّل: أن لا توجد بين كتاب التدوين وكتاب التكوين أيّ علاقة جدليّة تكامليّة، فعالم النصّ منفصل ولا علاقة له بعالم الواقع، كما أنَّ عالم الواقع منفصل ولا علاقة له بعالم النصّ، ومن الطبيعيّ أن يؤدّي هذا الاتجاه إلى علمنة الحياة بشكلٍ تامّ، وأن ينعزل النصّ ليكون دوره هو ما أرادته العلمانيّة الكلّيّة الغربيّة في طورها الصريح الأوَّل، بحيث يكون الدين مسألة فرديّة من حقِّ الفرد أن يعيشها بوصفها ممارسات عباديّة وطقوسيّة وينتهي الأمر، وما أطلق عليه الصدر اسم التفسير التجزيئيّ للنصِّ القرآنيّ هو الذي يمثّل هذا الاتّجاه أفضل تمثيل؛ إذ هو اتّجاهٌ عاجز عن تكوين نظرّيات في مجال الحياة الإنسانيّة العامّة، فـ«المفسّر التجزيئيّ دوره في التفسير على الأغلب سلبيّ، فهو يبدأ أوّلاً بتناول النصّ القرآنيّ المحدود، آية مثلاً، أو مقطعًا قرآنيًّا دون أيّ افتراضات أو أطروحات مسبقة، ويحاول أن يحدّد المدلول القرآنيّ على ضوء ما يسعفه به اللفظ مع ما يتاح له من القرائن المتّصلة والمنفصلة. العمليّة في طابعها العامّ، عمليّة تفسير نصٍّ معينٍ وكأنَّ دور النصّ فيها دور المتحدّث ودور المفسّر هو الإصغاء والتفهّم»(6).

الواقع انّ هذا النمط من التفسير كأنّه يعامل النصّ بوصفه نسيجًا لغويًّا منغلقًا على ذاته، وكأنّه مكوَّن من أنساق وأنظمة لغويّة على الطريقة البنائيّة وانتهى الأمر، أنا الآن عندما أقرأ نصًّا أدبيًّا، قصيدةً مثلاً، فإنيّ لا أبحث عمّا يقابل دلالة النصّ الشعريّ في العالم الخارجيّ، ليس في عالم النصّ الشعريّ إلاّ كتاب تدوين فقط، ولا يوجد كتاب تكوين أبدًا، وهو إجراء

صحيح في عالم الشعر؛ لأنّ الغاية منه هو أن أعيش حالة جماليّة وخياليّة، وليس الغاية منه أن أطابق دلالاته مع ما عليه واقع خارجيّ ما، النصّ مكتفٍ بذاته، وهو من خلال التفاعل بين تلك الأنساق والأنظمة اللغويّة يعمل وينتج الدلالة، هذه إجرائيّة شعريّة، وليست إجرائيّة قرآنيّة في إنتاج الدلالة، وربما كان هذا هو المقصود من إصرار القرآن على أنّه ليس شعرًا، دائمًا يشير القرآن إلى مسألة التمايز بينه وبين الشعر، لقد تخيّل علماء البلاغة العرب أنّ المسألة لها علاقة بالقضايا الشكليّة التي تتعلّق ببناء الشعر، فراحوا يشيرون إلى جهات التمايز بين النصّ القرآنيّ والنصّ الشعريّ على هذا الأساس، فبما أنَّ القرآن ليس موزونًا من الناحية العروضيّة، وبما أنّ ثمّة تمايزًا بين السجع القرآنيّ والقافية الشعريّة، إذن لا يصحّ أن نقول إنَّ القرآن شعرٌ، هذا الفهم المتخلّف في أذهان علماء البلاغة العربيّة هو نفسه الذي يعمل بمقتضاه المفسّرون التجزيئيّون، وبالمناسبة فإنَّ الصدر أشار إلى مسألة في غاية الأهمّيّة أرى أنّ كثيرين لا يتنبهون إليها الآن، حيث أشار إلى أنَّ عمليّات التجميع والعزل ليست هي دائمًا من التفسير الموضوعيّ، إنّ مجرد تجميع الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن موضوعٍ واحدٍ في مجموعة معيّنة، ثمَّ النظر إليها بالمنهجيّة التجزيئيّة ذاتها لا يعني أنّك انتقلت من التفسير التجزيئيّ إلى التفسير الموضوعيّ، حتى لو حوَّلت جميع الآيات إلى مجاميع على هذا الأساس، فإنّك إن طبَّقت المنهجيّة التي تشير إلى الاكتفاء بالمدلول اللفظيّ للآيات دون أن تقابلها بالكتاب التكوينيّ، ودون أن تطرح عليها أسئلة من هذا الكتاب الذي يعني واقع الكون وواقع الحياة وتقيم علاقة جدليّة بين القرآن وبين هذا الواقع، فإنّك تبقى تتحرّك في إطار التفسير التجزيئيّ، ولن تخرج من هذا الإطار أبدًا، فـ«ليست كلّ عمليّة تجميعٍ أو عزلٍ دراسةٌ موضوعيّة، وإنّما الدراسة الموضوعيّة هي التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، وتتّجه إلى درسه وتقويمه من زاوية قرآنيّة للخروج بنظريّة قرآنيّة بصدده»(7).

لا يتكوَّن فقه النظريّات بهذه الطريقة، فقه النظريّة هو التجسيد العمليّ للرؤية الكونيّة التوحيديّة في القرآن، أنْ تقدّم نظريّة في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الأدب، في

الفلسفة... يعني أنّك تقابل بين الكتاب التدوينيّ والكتاب والتكوينيّ، تقابل بين النصّ القرآنيّ والواقع الذي جاء لإصلاحه، أمّا النظرة التجزيئيّة للقرآن، فحتّى لو أنّها من الناحية الشكلّية قامت بحشر الآيات التي تتحدّث عن موضوعٍ معيّنٍ في مجموعة محدّدة، فإنّها لا تخرج عن نطاق التفسير الأدبيّ في جميع الأحوال، أي إنّك تفهم النصّ القرآنيّ كما تفهم قصيدة، لا يختلف الفهمان في شيء، فهم القرآن وفهم النصّ الأدبيّ إنّما يتمّان بطريقة واحدة في الواقع، أن تفسّر القرآن بطريقة توحيديّة موضوعيّة، معنى ذلك أنّك تقوم بطرح الأسئلة على القرآن، وكيف تتكوَّن الأسئلة في ذهن المفسّر المعاصر، إنّها قطعًا تتكوّن عن طريق القبليّات المعرفيّة الموجودة في ذهنه؛ لذلك فإنّ ما تحدّث عنه الدكتور سروش في مرحلة كتابه حول القبض والبسط في الشريعة صحيحٌ في الجملة(8)، لا اعتراض على أطروحة سروش في تلك المرحلة، لأنَّ مقصديّة النصّ كانت محفوظة، وإنّما تكون حصيلة إدراك المفسّر للنص القرآنيّ نسبيّة؛ لأنّها نتيجة التفاعل بين قبليّات معرفيّة مأخوذة من علوم ومعارف العصر، وهي قابلة للخطأ والصواب وليس معصومة، وبين إدراك بشريّ محدود للنصّ القرآنيّ، ومع أنّها نسبيّة فإنّ لها قيمة معرفيّة كبيرة؛ لأنّها لم تحصل بطريقة اعتباطّية، بل حصلت في كلِّ الأحوال عن طريق جهد معياريّ كثيف تمَّ بذله في سبيل الحصول على تلك المعرفة التي هي نتيجة التفاعل بين فهمين علميّين وإن كانا نسبيّين، فهم علميّ لكتاب التكوين، وفهم علميّ لكتاب التدوين المطابق له، وإنّما وجد الاعتراض على أطروحة سروش في المرحلة التي أعقبت ذلك، في المرحلة التي كتب بها ((بسط التجربة النبويّة))(9)؛ لأنّ مقصديّة النصّ تعرّضت للاهتزاز، ولم تعد مقصديّة إلهيّة معصومة، بل هي مقصديّة بشريّة، هي مقصديّة شخص تاريخيّ اسمه محمّد، عاش تجربة باطنيّة وعرفانيّة عميقة، فصار يتحدّث بكلام تاريخيّ نسبيّ هو القرآن، ونسبه نتيجة اعتقاد خاطئ نشأ عنده بسبب تفانيه في تجربته الدينيّة إلى الله، هنا في هذه المرحلة الثانية من أطروحة سروش لم يعد كتاب التدوين مطابقًا بالضرورة لكتاب التكوين، فقد أصبح القرآن كتابًا عاديًّا هو نتاج معارف وعلوم وُجدت في عصر النبيّ(ص)، أمّا مع أطروحة السيّد الصدر فالأمر مختلف؛ لأنّ التفاعل الذي يحصل بين القبليّات المعرفيّة في ذهن المفسّر ودلالة القرآن لا تعني أنّ القرآن نفسه نسبيّ، كما لا

تعني أنّ الواقع الذي يعبّر عنه كتاب التكوين هو نسبيّ، إنّما تعني أنّ الفهم البشريّ وإن كان علميًّا موضوعيًّا هو نسبيّ للكتابين معًا، ومن هنا يكون للمعرفة المستقاة من النصّ القرآنيّ حقّ التدخّل في تصحيح القبليّات المعرفيّة والعلميّة؛ لأنّها في معرض الخطأ على كلّ حال، ويحصل في المقابل أن تتدخّل هذه القبليّات المعرفيّة المستقاة من معارف وعلوم العصر في توجيه مسار الإجابة، على أن نفهم أنّ مضمون الإجابة رهين بالنسبيّة التي تطبع الإدراك البشريّ على وجه العموم، وإلّا فإنّ القرآن مستعدٌّ للإجابة الصحيحة على السؤال التكوينيّ الصحيح، الخلل يكون في النسبيّة الموجودة في هذه القبليّات، وفي النسبيّة الموجودة في فهم الإجابة، وليست النسبيّة موجودةً في أصل المعنى القرآنيّ ولا في أصل المعنى الموجود في كتاب التكوين.

نعود إلى الحديث عن الإجرائيّة الفوضويّة الموجودة في الأسلوب التجزيئيّ الذي لا يقيم هذه العلاقة الجدليّة بطريقة منظّمة بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، يقول السيّد الصدر: «طبعًا نحن لا نعني بالتجزيئيّة لمثل هذا المنهج التفسيريّ أنّ المفسّر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنّه قد يستعين بآيات أخرى في هذا المجال كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكن هذه الاستعانة بقصد الكشف عن المدلول اللفظيّ الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كلِّ خطوة من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسر بكلِّ الوسائل الممكنة، أي انَّ الهدف هدف تجزيئيّ؛ لأنّه يقف دائمًا عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصّ القرآنيّ، ولا يتجاوز ذلك غالبًا، وحصيلة تفسير تجزيئيٍّ للقرآن الكريم كلّه تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظةً بنظرة تجزيئيّة أيضًا، أي أنّنا سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنيّة، ولكن في حالة تناثر وتراكم عدديّ دون أن نكتشف أوجه الارتباط، ودون أن نكتشف التركيب العضويّ لهذه المجاميع من الأفكار، ودون أن نحدّد في نهاية المطاف نظريّة قرآنيّة لكلِّ مجال من مجالات الحياة، فهناك تراكم عدديّ للمعلومات، إلّاأنّ مجموع ما بين هذه المعلومات، الروابط والعلاقات، ما بين هذه

المعلومات التي تحوّلها إلى مركَّبات نظريّة ومجاميع فكريّة بالإمكان أن نحضر على أساسها نظريّة القرآن لمختلف المجالات والمواضيع، أمّا هذا فليس مستهدفًا بالذات في منهج التفسير التجزيئيّ، وإن كان قد يحصل أحيانًا، ولكن ليس هو المستهدف بالذات في منهج التفسير التجزيئيّ»(10).وهنا نقطتان:

النقطة الأولى: واضح أنّ السيّد الصدر يهتمّ بمسألة بلورة المفاهيم العامّة والمركبات النظريّة التي تصلح أن تكون التجسيد الحقيقيّ للرؤية الكونيّة التوحيديّة التي تحدّث عنها في مجموعة من المؤلّفات ابتداءً بكتابه (فلسفتنا))(11) وانتهاءً بكتابه ((الأسس المنطقيّة للاستقراء))(12)، فلا معنى لهذه الرؤية التوحيديّة ما لم تتجسّد في نظريّات تصلح للإجابة على الأسئلة الحضاريّة للإنسان المعاصر، ولن يحصل هذا عن طريق تلك القراءات ((الأدبيّة)) للقرآن، والتي لا يمكن أن يؤدّي التفسير التجزيئيّ إلى سواها؛ لأنّ الرؤية التفسيريّة التجزيئيّة لا علاقة لها بطرح الأسئلة على النصّ القرآنيّ، هي لا تطرح أسئلة؛ لأنّ الأسئلة لا توجد إلّا من خلال بلورتها على أساس القبليّات المعرفيّة المأخوذة من معارف وعلوم العصر، والمفسّر التجزيئّي لا يهتمّ بهذا الشأن مطلقًا، هو جالسٌ أمام القرآن يحاول أن يفهم مدلولاته اللغويّة ابتداءً، وينتظر من القرآن أن يتحدّث من تلقاء نفسه فيمنحه المدلولات اللغويّة التي يعبرّ عنها نسيجه اللغوّي، فمن الطبيعيّ أن تكون هذه المدلولات مفكّكة ومجزّأة ومبعثرة ولا يربط بينها رابط إلّا في القليل النادر.

النقطة الثانية: يمكن أن نقول بناءً على فهمٍ خاصٍّ أنَّ التفسير الموضوعيّ للقرآن لا يعني أنّ المجموعات القرآنيّة التي تنتظم في سلكها الآيات منفصلٌ بعضها عن البعض الآخر، هذا أيضًا وهم كبير يمكن أن يحدث، فلو أنّنا قمنا بجمع الآيات التي تعالج الموضوعات الاقتصاديّة مثلاً، فلكي نستخرج منها نظريّة قرآنيّة في الاقتصاد، فإنّه لا بدَّ من ملاحظة علاقة هذه المجموعة بالمجموعات الأخرى كذلك، أي علاقة هذه المجموعة بكلِّ القرآن، وكذلك عندما نقوم بطرح الأسئلة التي تتعلّق بالاقتصاد، والتي هي متأثرة بعلم الاقتصاد وبالمعرفة الاقتصادية في هذا العصر، فإنّنا لا نبلور السؤال عن طريق عزل المعلومات الاقتصاديّة

عن الكيان العامّ لفلسفة العصر وعلومه ومعارفه في مختلف الشؤون، بمعنى أنّنا لا بدَّ أن نلاحظ الرؤية الكونيّة العامّة التي ترسمها الحداثة مثلاً، ونبلور تلك الأسئلة من خلالها، ثمَّ نطرحها على تلك المجموعة من الآيات في الدائرة الخاصّة بالاقتصاد، مع ملاحظة اندراجها في الرؤية الكونيّة التوحيديّة العامّة للقرآن، وهذا الإجراء لا بدَّ منه في الحقيقة، وإلّا أمكن أن ينحرف ذهن المفّسر عن الإجابة الصحيحة المتوقّع الحصول عليها من القرآن، وهو ما يفعله التفسير الهرمنيوطيقيّ حاليًّا في التعامل مع آيات القرآن تعاملاً تجزيئيًّا، حتّى لو أنّه قام بملاحظة مجموع الآيات ذات العلاقة بالموضوع المحدّد، إلّا أنّه يتجاهل اندراجها في الرؤية الكونيّة التوحيديّة التي لو تمّت ملاحظتها لكانت النتائج التفسيريّة مختلفة عن واقعها الهرمنيوطيقيّ الموافق كلّيًّا لمبادئ الحداثة، فلكي يتدخّل النصّ في تصحيح القبليّات، لا بدَّ أن ينظر إلى كلِّ مجموعةٍ من مجموعات الآيات التي تعالج موضوعًا محدّدًا في الإطار العامّ لتلك الرؤية التوحيديّة القرآنيّة، وهو ما ينبغي الانتباه إليه على كلِّ حال.

الإجراء الثاني: أن توجد علاقة جدليّة بين النصّ والواقع، لكنَّ المعيار الذي تُقاس به دلالة النصّ القرآنيّ هو ما تبنَّته الحداثة من علوم ومعارف في المجالات الإنسانيّة والتجريبيّة على السواء.

وهذا هو الاتجاه الحداثيّ الجديد في تأويل القرآن كما يتجسَّد في عددٍ من المشاريع التأويليّة للقرآن في الجانبين العربيّ والإيرانيّ كمشروع الدكتور محمد أركون ومشروع الدكتور نصر حامد أبو زيد ومشاريع كلٍّ من محمّد مجتهد شبستري والدكتور سروش والدكتور ملكيان.. إلخ، تزعم هذه المشاريع أنّها تقيم العلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع، لكنّها ترسم خطى لهذه العلاقة للإعلاء من شأن الواقع على حساب المقصديّة الدلاليّة للنصّ، وهي تعتمد في هذا على ما تنظِّر له من ضرورة اعتماد المناهج الهرمنيوطيقيّة في فهم القرآن، وهي كلّها مناهج إن صَلُحت لشيءٍ، فإنّها تصلح نسبيًّا لفهم النصّ الأدبيّ وليس النصّ القرآنيّ الذي إنّما أُنزل على صدر النبيّ ليكون هدىً للناس، أي ليكون منهجًا كاملاً للحياة، ومن الواضح أنّ نقطة الارتكاز الرئيسة في تلك المنهجيّات التأويليّة الحداثيّة تتمثّل

في المبدأ المعتمد في جميع مناهج التلقّي منذ البنيويّة حتى الآن حول ((موت المؤلِّف))، فمع الاعتراف بهذا المبدأ لا يمكن السير خطوةً واحدةً إلى الأمام باتجاه الحديث عن وجود دلالةٍ مسبقةٍ للنصّ، الدلالة الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي الدلالة الاعتباطيّة التي يقوم بإسقاطها المفسّر على القرآن بناءً على تفعيل قبليّاته المعرفيّة والثقافيّة المأخوذة من واقع الحداثة المادّيّة، وهكذا سوف يصبح القرآن طبقًا لهذا الفهم الذي تنبت فيه العلاقة الجدليّة بين النصّ القرآنيّ الذي عُدَّ صاحبه ((الله)) ميتًا، وبين الواقع الذي يتضمّن كثيراً من الأخطاء المعرفيّة التي تحتاج إلى تدخّل القرآن من أجل إجراء عمليّة التصحيح من خلال إجاباته على الأسئلة المطروحة، وهو الموضوع الذي تحدّثت عنه باستفاضة في كتابي عن الفهم الحداثيّ للنصِّ القرآنيّ.

الإجراء الثالث: أن تقوم علاقة جدليّة بين النصّ والواقع الحداثيّ، لكن على أن تكون هذه العلاقة تكامليّة، أي علاقة حواريّة بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، وها هنا قضيّتان:

القضيّة الأولى: إنّ كتاب التكوين لا يحتوي على أيّ أخطاء في الواقع، أي بعيدًا عن بحث مشكلة الإدراك والمعرفة النسبيّين اللذين يطبعان المعرفة البشريّة على وجه العموم.

القضيّة الثانية: إنّ الكتاب التدوينيّ ((القرآن)) لا يحتوي على أيِّ خطأ في الواقع، بعيدًا عن نسبيّة الإدراك البشريّ عندما يحاول أن يفهم دلالة النصّ القرآنيّ.

الكتابان إذن متطابقان، ولا يختلفان أبدًا في لوح الواقع، إنّما يكون الاختلاف من جهة الفهم البشريّ الذي هو نسبيّ بطبيعته، وبناءً على هذا فإنّ العلاقة الجدليّة بينهما إنّما يكون الواسطة فيهما هو هذا الإدراك البشريّ النسبيّ، فما يكوِّن هذا الإدراك من معرفةٍ قرآنيّةٍ يحتاج إلى تصحيحٍ دائمٍ بناءً على الحقائق القطعيّة التجريبيّة التي منها تتكوَّن قبليّات المفسّر، كما أنّ قبليّات المفسّر، بحاجةٍ إلى التصحيح والتعديل الدائم أيضًا، من خلال المعرفة القرآنيّة القطعيّة التي تعتبر درجة الوثوق بها عاليةً جدًّا، وهكذا تحصل علاقة تفاعليّة بين كتاب التكوين وكتاب التدوين، وتجري عمليّات التصحيح على قبليّات المفسّر في الجانبين، حتى تكون النتيجة هي الاقتراب من درجة التطابق الكلّيّ بين الكتابين؛ لأنّهما في الواقع

متطابقان ولا يختلفان على الإطلاق.

إنّ الفكرة الأساسيّة في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامر- وهي التي اعتمدها غالبية مفكّريّ الحداثة في مقارباتهم التأويليّة للنصِّ القرآنيّ، وفي مقدّمتهم نصر حامد أبو زيد في المجال العربيّ، والدكتور محمد مجتهد شبستري في المجال الإيرانيّ- هي أنّ المحور الأساس في عمليّة الفهم ليس ما يقصده صاحب النصّ؛ لأنّ هذا الأخير يمثّل الجانب المهمل في عمليّة الفهم، بل المهمّ هو التركيز على مقاصد النصّ الذي أصبح منفصلاً - بعد أن تمَّ تجسيده وتثبيته عن طريق الكتابة - عن الجوانب النفسيّة التي تعبرِّ عن نيَّة المؤلّف ومقصديّته الخاصّة، فلا ينبغي البحث عن مقاصد المؤلّف بعد انفصال النصّ عنه؛ إذ لا يُفهم النصّ «بما هو تعبيرٌ عن حياةٍ، بل بما يقوله حقًّا»(13)، هذه هي المرحلة الأولى من تأويليّة غادامر، التي تشير إلى ضرورة التجاهل التامّ لمقاصد المؤلّف، والاهتمام بمقاصد النصّ نفسه، ثمَّ تأتي المرحلة الثانية، ليُضاف إلى بُعد النصّ، البعد الآخر المتعلّق بأفق القارئ، وبتفاعلهما معًا يوجد المعنى في النصّ.

المطلب الرابع:

بين تأويليّة غادامر وتأويليّة السيّد محمد باقر الصدر

يرى غادامر أنّ عمليّة الفهم إنّما تتمّ بطريقةٍ جدليّةٍ بين النصّ والقارئ، بأن يسأل المفسِّر والنصّ يجيب، وتنطلق الأسئلة من الأفق المعرفيّ للمفسِّر، أي إنَّ لدى هذا الأخير مجموعةً من القبليّات والأحكام المسبقة، هي التي تحكم نوع السؤال الذي يسأله المفسِّر للنصّ، وطبعًا تكون إجابة النصّ -بما أنّ مقصديّة المؤلّف تمَّ إقصاؤها تمامًا- طبقًا لما يتوقَّعه المفسِّر من إجابةٍ على تلك الأسئلة، وهنا يمكن أن يُقال إنّ عمليّة استنطاق النصّ بهذه الطريقة، يمكن أن تسفر عن إجاباتٍ مجّانيةٍ تكون بعيدةً كلَّ البعد عن أفق النصّ، لكن إنصافًا نقول: إنَّ غادامر وضَّح أنّ النصّ لا يكون سلبيًّا إلى هذا الحدّ، بل يتدخَّل فيسأل المفسِّر عن تلك القبليّات والقناعات المسبقة، فيتمّ تصحيح بعضها على ضوء النصّ، لكنَّ المفسِّر لا يمكن له أن ينتفع من أيِّ نصّ، إلاّ إنْ كانت لديه أسئلةٌ وتوقّعاتٌ يستهدف حصول

الإجابة عليها من النصّ، أي إنَّ المفسِّر إن كان ذهنه خاليًا من هذه القبليّات والقناعات والأحكام المسبقة، فإنّه لا يتاح له الانتفاع من النصّ على الإطلاق، لكن يقال ما هو المعيار الذي على أساسه يجري النصّ عمليّة التصحيح على قبليّات المفسِّر، هل إنّ هذا المعيار مستمَدٌّ من النصّ نفسه؟ فنحن لا نرى ذلك في التطبيقات العمليّة للتأويلات الهرمنيوطيقيّة التي يجريها كبار المفكّرين في مجال الهرمنيوطيقا على النصّ الأدبيّ مثلاً، بل نجد تأويلاتٍ متضاربةً ومتنافرةً إلى أبعد حدّ، ومع ذلك لا نجد أحدًا يعترض على أحدٍ في قراءته التي تعارض قراءته الخاصَّة، بل تُضفى مشروعيّة القراءة على القراءات جميعًا، أم أنّ هذا المعيار هو مقاصد المؤلّف، فقد تمَّ إقصاؤها بشكلٍ تامّ، فالنتيجة في جميع الأحوال هي عدم وجود معيارٍ موضوعيٍّ يمكن الاحتكام إليه في عمليّة التصحيح التي يقول غادامر إنّ النصّ سوف يجريها على الأحكام المسبقة في ذهن المفسِّر، وبالتالي لا بدَّ أن يمارس المفسِّر الطريقة التحكّميّة في فرض قبليّاته على النصّ، حتى لو كان ذلك على حساب الإلغاء التامّ لأفق النصّ؛ لأنّ الضابط الدلاليّ مفقودٌ في النصّ مع الغياب الكامل لمقاصد المؤلّف، وكنتيجةٍ لعدم و جود المعيار الذي يضبط دلالة النصّ، ولعدم إمكانيّة تصحيح النصّ لقبليّات المفسّرين المتعدّدين ذوي القبليّات المختلفة إلى حدّ التصادم بالتأكيد، فإنّ دلالة النصّ لا بدَّ أن تكون منفتحةً على عددٍ لانهائيٍّ من القراءات المتضاربة والمتناقضة، وبذلك سيكون القول الفصل لتلك القبليّات في الواقع، وليس للنصّ أيّ دورٍ في تحديد الإجابة، وهكذا يكون النصّ بحكم أنّه غير موجودٍ أساسًا من الناحية العمليّة.

إن الجدل الموجود في العلاقة بين المفسِّر والنصّ يفسِّر بالفعل تلك العمليّة التي أطلق عليها الإمام عليّ عليه السلام اسم الاستنطاق، إذ عدَّ القرآن كتابًا مسطورًا بين دفَّتين وإنّما ينطق به الرجال(14)، ولا خلاف في أنَّ النصّ القرآنيّ لا يمنح المفسِّر أي إجابة إلّا بعد أن يطرح عليه المفسِّر أسئلته وتوقّعاته، وهذا المنهج بالذات هو المضمون الجوهريّ لمشروع التفسير الموضوعيّ الذي عرضه السيّد محمّد باقر الصدر في كتابه ((المدرسة القرآنيّة))؛ إذ أشار إلى أنّ ثمّة فارقًا أساسيًّا بين نمطين من التفسير؛ الأوّل هو التفسير التجزيئيّ، الذي يكون المفسِّر

طبقًا له ذا دورٍ سلبيٍّ في عمليّة التلقّي، فهو لا يلقي على القرآن سؤالًا، ولا ينتظر منه توقّعات، هو فقط يجلس أمام النصّ مزوّدًا بعدَّته اللغويّة والأدبيّة ليستمع من القرآن ابتداءً ما يقول عن طريق فهم معاني ألفاظ القرآن، فالمفسِّر التجزيئيّ يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن ولا علاقة له بالواقع، وبالتالي لا يكون ذهنه محمَّلًا بالتجارب البشريّة والآفاق الثقافيّة والمعرفيّة التي عن طريقها يستطيع تكوين الأسئلة وطرحها على القرآن، خلافًا للمفسّر التوحيديّ الموضوعيّ، الذي «لا يبدأ عمله من النصّ، بل من واقع الحياة، يركِّز نظره على موضوعٍ من موضوعات الحياة العقديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدَّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلةٍ ومن نقاط فراغ، ثمَّ يأخذ النصّ القرآنيّ، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع والمسجِّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النصّ موضوعًا جاهزًا مشرَّبًا بعددٍ كبيرٍ من الأفكار والمواقف البشريّة، ويبدأ مع النصّ القرآنيّ حوارًا، سؤالٌ وجواب، المفسِّر يسأل والقرآن يجيب، المفسِّر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشريّة الناقصة، من خلال أعمال الخطأ والصواب التي مارسها المفكّرون على الأرض، لا بدَّ وأن يكون قد جمع حصيلةً ترتبط بذلك الموضوع، ثمَّ ينفصل عن هذه الحصيلة ليأتي ويجلس بين يدَي القرآن الكريم، لا يجلس ساكتًا ليستمع فقط، بل يجلس محاورًا، يجلس سائلًا ومستفهِمًا ومتدبرًا، فيبدأ مع النصّ القرآنيّ حوارًا حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظريّة التي بإمكانه أن يستلهمها من النصّ، من خلال مقارنة هذا النصّ بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات. ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعيّ مرتبطةً دائمًا بتيّار التجربة البشريّة؛ لأنّها تمثّل المعالم والاتجاهات القرآنيّة لتجديد النظريّة الإسلاميّة في موضوعٍ من مواضيع الحياة»(15).

فالسيّد محمد باقر الصدر من خلال هذا العرض يركِّز على هذه العلاقة الجدليّة بين النصّ والمفسِّر، ويطالب المفسِّر بأن يكون ذا آفاقٍ معرفيّةٍ وثقافيّةٍ تؤهّله لطرح الأسئلة

الكفيلة بتوفير الإجابات الصحيحة عليها، لكن مع بعض الخصوصيّات التي لم تلحظها هرمنيوطيقا غادامر، فما يمتاز به التفسير الموضوعيّ عند السيد محمد باقر الصدر هو الآتي:

-1إن النصّ لم يفقد قداسته، بناءً على المصدريّة الإلهيّة التي يتمتّع بها، فهو يختلف من هذه الناحية عن النصّ الأدبيّ أو النصّ الفلسفيّ الذي يمكن أن يوجد فيهما الخطأ والصواب، أمّا ما هو موجودٌ في القرآن من المعاني والدلالات فهو صوابٌ كلّه ولا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ، في حين لم يحصل مثل هذا التفريق بين النصّ المقدّس ذي المصدريّة الإلهيّة وبين النصّ البشريّ، سواء أكان نصًّا أدبيًّا أو نصًّا فلسفيًّا أو غير ذلك، فجميع النصوص لا تفترق عند غادامر من حيث الآليّة التي يتمّ بها إنتاج المعنى في النصّ.

-2من الطبيعيّ أن لا يلحظ غادامر الخصوصيّة التي يتمتّع بها النصّ المقدَّس، لأنَّ تأويليّته قائمة على أساس الإقصاء التامّ لمقصديّة المؤلف وعدِّه غير موجودٍ أصلاً، إذ تنتهي علاقة المؤلّف بالنصّ حين الانتهاء من تثبيته وتجسيده بالكتابة، بينما لا تتأسّس تأويليّة السيّد محمد باقر الصدر على هذا الأصل الخاطئ في الحقيقة، بل لا يمكن إطلاقًا إقصاء مقاصد المؤلّف في تأويليّة السيّد محمّد باقر الصدر؛ إذ بمجرد أن نفعل ذلك يفقد النصّ قدسيّته، لارتباط قدسيّته بالمصدريّة الإلهيّة في الحقيقة، فإذا تمَّ إقصاء المؤلّف عن نصّه، بات النصّ غير مقدَّس، وهو ما جعل الهرمنيوطيقيّين في المدارس التأويليّة الحديثة يعدّون القرآن مجرّد نصٍّ لغويٍّ لا يختلف في بنيته اللسانيّة عن أيِّ نصٍّ أدبيٍّ آخر، وبالتالي سلَّطوا على القرآن تلك المنهجيّات الهرمنيوطيقيّة التي لم تراعِ خصوصيّة النصّ القرآنيّ، فكانت النتيجة هي فوضويّة الدلالة ومجّانيّتها، بحيث أصبح للقرآن دلالات ومقاصد بعدد من يقومون بتفسيره، دون أن توجد معايير يمكن الاحتكام إليها في ترجيح قراءةٍ على أخرى؛ لأنّها ليست إلّا ثمرة للآفاق الثقافيّة المتعدّدة الموجودة في أذهان القرّاء أثناء القيام بعمليّة التأويل.

-3 نذكر الضابطة التي تحدَّث عنها غادامر، وهي التي قال عنها إنّها تحدّ من عمليّة فرض قبليّات المفسِّر الخاطئة على النصّ، فيتدخّل النصّ لتصحيح تلك القبليّات، قلنا عنها إنّها وإن أمكن تصوّرها نظريًا، فإنّها لا وجود لها من الناحية العمليّة، على أساس أنّ غادامر

استبعد أن يكون لمقاصد المؤلّف أيّ حساب في هرمنيوطيقيّته الفلسفيّة، فلا يكون النصّ بعد ذلك إلّا كتلة لغويّة لا حقّ لها مطلقًا أن تتدخّل في قبليّات المفسِّر لإجراء التصحيح اللازم، ناهيك عن أنّ أفق توقّعات المفسِّر مؤطَّرٌ بالميل النفسيّ، فيكون من الطبيعيّ انحياز المفسِّر إلى قبليّاته والتمسّك بها أمام أيّ محاولة سيقوم بها النصّ -افتراضًا-من أجل التصحيح، إنّ تلك الضابطة يوجد أمامها المجال مفتوحًا لتمارس فاعليّتها بقوّة على أساس عدم إقصاء المؤلّف من معادلة التأويل، فتكون أطراف عمليّة التخاطب ثلاثة على حالتها الطبيعيّة والمنطقيّة، وهي المؤلّف والنصّ والمتلقّي، وليست هي مطابقة لما عليه الحال في تأويليّة غادامر؛ لأنّ طرَفيَ عمليّة التخاطب اثنان في الحقيقة هما النصّ والمتلقّي، فما دام قد تمَّ الاعتراف بنيَّة المؤلّف ومقصديّته، فإنّه من الطبيعيّ أن يمارس النصّ دوره في إجراء عمليّة التصحيح على قبليّات المفسّر بالاستناد إلى مقصدّية المؤلف، ومع حالة الاعتراف بهذه المقصديّة كطرفٍ ثالثٍ وأساسيٍّ في عمليّة التخاطب، يكون من المنطقيّ الحديث عن ضرورة وجود ضوابط ومعايير موضوعيّة لتأويل النصّ، وبهذا تنتفي إمكانيّة أن ينفتح النصّ على تأويلاتٍ لانهائيّة متصادمة ومتضاربة، مع أنّها كلّها يُحكم عليها بالصحة، وتُضفى عليها مشروعيّة الفهم في الوقت نفسه، ففي الحالة التي تشير إلى تصادم التأويلات وتناقضها فيما بينها، يُحكم بأنّها إمّا جميعًا كاذبة، أو أنّها جميعًا كاذبة إلّا قراءة تأويليّة واحدة من بينها هي الصحيحة الصادقة.

المطلب الخامس:

الدعوة الى صياغة تأويليّة حداثيّة خاصّة بالقرآن

من السذاجة أن نعتقد أنّ هذه المناهج المعرفيّة بما فيها المناهج اللسانيّة هي مناهج محايدة، هذا كلام غير دقيق، وهو مجانب للعلميّة في الواقع، يقول التأويليّون الحداثيّون إنّ هذه المناهج وُجدت لتنطبق على جميع النصوص، بقطع النظر عن كونها تنتمي إلى هذا السياق الثقافيّ الخاصّ أو ذاك، فهي صالحة للانطباق على جميع النصوص في التراث

الإنسانيّ عمومًا دون تمييز، يؤكد أركون مثلاً في سياق الدفاع عن تطبيق المنهج التاريخانيّ على القرآن: «إنّ التاريخيّة ليست مجرَّد لعبة ابتكرها الغربيّون من أجل الغربيّين، وإنّما هي شيءٌ يخصّ الشرط البشريّ منذ أن ظهر الجنس البشريّ على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أيِّ نوعٍ من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أيِّ مستوىً من مستوياته خارج تاريخيّة انبثاقه، وتطوُّره أو نموُّه عبر التأريخ، ثمّ المتغيّرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التأريخ»(16).

وكذلك قل عن المنهجيّات التي يقترح علينا الحداثيّون تطبيقها على القرآن، هم لا يريدون الاعتراف بأنّ تلك المناهج هي وليدة سياق ثقافيّ تاريخيّ خاصّ بمجريات الأحداث هناك، مثلاً، هم لا يستطيون أن ينكروا حقيقة أنّ تلك المنهجيّات اللسانيّة الغربيّة هي وليدة النزعة الوضعيّة التي أطَّرت الرؤية العلميّة عمومًا في الفضاء الغربيّ، بحيث لم يُسمح، ليس للوحي فقط أن يكون له مكان ضمن الظواهر العلميّة الجديرة بالدراسة، بل لم يُسمح للمعنويّات عمومًا أن يكون لها مكانة بين الظواهر التي تحظى بالاهتمام بوصفها علمًا، أصبحت المعنويّة هناك محصورة في نطاق ما هو فنٌّ أو أدب، بحيث تمَّ عزل مجالات الوحي من أن يكون لها نصيبٌ في خلق الحياة المعنويّة للناس، هذه النظرة الوضعيّة التي لا تهتمّ إلّا بالُمشاهَد والمحسوس، هي الإطار العامّ الذي تمَّت فيه صياغة تلك المنهجيّات، فكيف نتوقّع حتى لو كانت هذه المناهج تحتوي على ما هو موضوعيّ وعلميّ في بعض التفاصيل والجزئيّات، أن تكون صالحةً دون شرطٍ لمقاربة المعطى الوحيانيّ الأوَّل عند المسلمين وهو القرآن، إن لم تكن الموافقة مشروطةً بإجراء بعض المراجعات والتعديلات على تلك المناهج حتى تحظى بصلاحيّتها العلميّة لدراسة النصّ القرآنيّ، فإنّ النتائج لا بدَّ أن تكون كارثيّةً على هذا الصعيد، بحيث لا يعود ثمّة فرق في نظر الباحث الحداثيّ بين النصّ القرآنيّ والنصّ الأدبيّ، على أساس أنّ كليهما يمثّل نصًّا لغويًّا، مع إهمال البعد الآخر الذي يمنح القرآن خصوصيّته، وهو أنّ هذا النصّ اللغويّ هو من وحي الله عزَّ وجلّ، وأنّه هو النصّ الذي ينقل لنا تعليمات السماء لترسم لنا معالم الحياة على الأرض، يقول الأستاذ محمد كلشني في هذا السياق: «إنّ العلم الذي وجد طريقه إلينا لم يقدِّم لنا معطياته العلميّة

دون مقابل، وإنّما جاء أيضًا بالفكر الوضعيّ الذي يجرّد الغيب من قيمته، ويصرّ على إهمال الدين»(17)، هذه الحقيقة التي أشار إليها الأستاذ محمّد كلشني هي السبب وراء عدم صلاحيّة المناهج التأويليّة الغربيّة لدراسة القرآن؛ ذلك أنّ القرآن كتاب دينيّ، أتى به رجلٌ اسمه محمّد، قال إنّه نبيّ من الله، وأنّه يتضمّن إعجازًا كدليلٍ على نبوّته، فلكي يبطلوا نبوّته عليهم أن يثبتوا عقلاً عدم وجود الله، ولن يستطيعوا ذلك، وعليهم ثانيًا أن يثبتوا أنّ القرآن كتابٌ بشريّ، وليس السبيل إلى ذلك هو التحليل السيميائيّ أو الألسنيّ أو الأنثربولوجيّ.. إلخ، كما أنّ تطبيق المنهج التفكيكيّ على القرآن أيضًا ليس هو السبيل إلى ذلك، إنّ السبيل الوحيد إلى ذلك هو أن يأتوا بقرآنٍ مثل هذا القرآن، ثمَّ تنزَّل هذا النبيّ، فطلب الإتيان بعشر سور، ثمَّ تنزَّل، فطلب الإتيان بسورةٍ واحدة، فإذا لم يستطيعوا أن يأتوا بكلامٍ في مستواه يثبت أنّه معجز، وإعجازه هو الدليل الأقوى على نبوّته، بعد أن تكون سيرته الأفعاليّة والأقواليّة كلّها دالَّةً على أنّها موافقة لما تقتضيه الفطرة الإنسانيّة السليمة، فليس لهم أن يطلقوا أيَّ حكمٍ حول المصدريّة الإلهيّة للقرآن، هذا هو المنهج الصحيح في إبطال إعجاز النصّ القرآنيّ، وليس هو استيراد مناهج ألسنيّة وتفكيكيّة وجدت أصلاً من أجل إنجاز المقاربات التحليليّة والنقديّة للنصِّ الأدبيّ؛ ولذلك فإنّنا نفرِّق بين قضيّتين في الواقع، إنّنا نقول إنّ هذه المنهجيّات الألسنيّة والنقديّة التي يطبِّقها الحداثيّون على النصّ القرآنيّ، لا تصلح للتعامل المنهجيّ في الحقيقة إلّا مع النصوص الأدبيّة من الشعريّات والسرديّات؛ لأنّ الخيال هو جوهرها، والمجاز والاستعارة هما وسيلتها في التعبير، وهي لا يضيرها من الناحية الجماليّة أن يبتعد المؤوِّل في تأويله عن مقاصد المؤلّف، بل ربما زادها ذلك جمالاً وثراءً في سياق الغاية التي وُجدت من أجلها، وهي الغاية الفنّية والأدبيّة والجماليّة، المطلوب من القرآن هو أن يكوِّن المسلم رؤيةً إلهيّةً من خلاله، تنطلق تلك الرؤية من الله وتنتهي إلى الله، وليس المطلوب هو تكوين رؤيةٍ تبدأ من الله وتنتهي بألوهيّة الإنسان، أو تبدأ من ألوهيّة الإنسان لتنتهي إلى إقصاء الله بإهمال قصوده، ما يؤدّي إليه تطبيق تلك المنهجيّات غير المنقَّحة في مجال دراسة النصّ القرآنيّ وتحليله هي هذه النتيجة في الواقع.

عندما يقارب الإنسان المسلم الذي حصلت لديه الأدلّة على صدق نبوَّة الإنسان الذي اسمه محمّد، فإنّه يكون مستعدًّا لتلقّي تعاليم الوحي تلقِّيًا عاليَ المستوى من زاويةٍ تفسيريّةٍ لا تهمل مطلقًا مقاصد صاحب النصّ، بل إنَّ مقاصد صاحب النصّ هي الهدف المطلوب تحصيله من خلال منهجيّات التفسير كلّها، فما فائدة أن يحصل المسلم على تفسيرٍ مبتنَى على قبليّات غير منقَّحة في ذهن المفسِّر. نعم، إن كان ثمَّة سبيلٌ فعلاً -كما ادَّعى غادامر- إلى أن يتدخَّل النصّ في تنقيح تلك القبليّات فلا بأس، لكنّنا قلنا إنّ ذلك نادرٌ إن لم يكن مستحيلاً من الناحية العمليّة، بسبب الإقصاء التامّ لمقاصد المؤلّف، ليست هناك قصود لصاحب النصّ في نظر المفسِّر، فكيف له أن يوافق على أن تكون للنصّ سلطةٌ يتدخَّل بها في تصحيح قبليّاته، من حقِّ المفسِّر في هذه الحالة أن يفرض قبليّاته على النصّ دون التسليم بأيّ سلطةٍ على تلك القبليّات كما هو واضح.

إنّ الناتج من عمليّة التفسير طبقًا للنظريّة التي لا تحسب حسابًا لمقاصد المؤلّف، لا بدَّ أن يكون مركَّبًا نظريًّا مصاغًا طبق المقاسات التي عليها الفرضيّات المسبقة في ذهن كلِّ مفسِّر، مثلاً إن كانت فرضيّاته المسبقة مستمدَّةً من الفلسفة الوضعيّة التي لا تعبأ مطلقًا بالدين، فإنّ هذه الفرضيّات المسبقة ستمارس دورها في فرض نفسها على النصّ مع غياب الرقابة التي يفرضها النصّ عن طريق ملاحظة المقصديّة الخاصّة بالمصدر الذي نبع منه، فيكون المركَّب النظريّ الذي ينتج عن هذه العمليّة التفسيريّة مركَّبًا نظريًّا وضعيًّا بالتأكيد، أمّا في الحالة التي لا تغيب عن نظر المفسِّر ملاحظة تلك المقصديّة، فإنّ ناتج عمليّة التفسير، بعد العمليّات التصحيحيّة التي يجريها النصّ على فرضيّات المفسِّر هو مركَّبٌ نظريٌّ ينتمي إلى صاحب النصّ عن طريق الوسيط الذي اختاره لتوصيل الرسالة وهو النصّ.

يقول السيد محمَّد باقر الصدر وهو يوضِّح معالم مشروعه في التفسير الموضوعيّ للقرآن: إنّه موضوعيٌّ «باعتبار أنّه يبدأ من الموضوع الخارجيّ وينتهي إلى القرآن الكريم، وتوحيديٌّ باعتبار أنّه يوحِّد بين التجربة البشريّة وبين القرآن الكريم، لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشريّة على القرآن، لا بمعنى أنّه يخضع القرآن للتجربة البشريّة، بل بمعنى أنّه يوحِّد

بينهما في سياق بحثٍ واحد، لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحَّد من البحث، يستخرج المفهوم القرآنيّ الذي يمكن أن يحدِّد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكريّة التي أدخلها في سياق بحثه»(18).

يركِّز السيّد الصدر على أهمّيّة الفرضيّات المسبقة المستمدَّة من علوم ومعارف العصر في إنجاز مهمّة الحوار الجدليّ مع النصّ القرآنيّ، لكن لا مع افتراض غياب المقاصد الإلهيّة التي أودعها الله في النصّ، وهذه هي النقطة الجوهريّة التي يجب أن تكون هي نقطة الانطلاق بالنسبة للباحثين في مجال الإسلاميّات التطبيقيّة(19) بحسب تعبير الدكتور محمد أركون، لصياغة نظريّة تأويليّة حداثيّة للنصِّ القرآنيّ مستقبلاً، علمًا أن جميع عناصر نشوئها مبثوثة، وأحيانًا بشكلٍ تفصيليٍّ، في بعض الكتب الرياديّة التي عنيت بالبحث في مجال علوم القرآن، والحقّ أنّ رؤية السيّد محمّد باقر الصدر يمكن ربطها بمنهج التفسير الآفاقيّ والأنفسيّ، أو قل إنّ القرآن هو كتاب الله التدوينيّ، المطابق مطابقةً كلّيّةً للكتاب التكوينيّ ((عالم الآفاق والأنفس))، فالواقع أنّ إبداع المسلمين في سياق كتاب التكوين قد توقّف منذ سقوط الدولة العباسيّة على يد هولاكو، بعد أن عاش المسلمون عصرًا زاهرًا من الفتوحات العلميّة في مجال العلوم الآفاقيّة والأنفسيّة على يد علماء مسلمين أفذاذ كابن سينا والبيرونيّ وابن الهيثم...إلخ، آنذاك كان مجال الإبداع في النظريّة القرآنيّة يدعو إلى الإعجاب، ولم يكن واقعًا في فخِّ التقليد والاتّباع، وحتى عندما قام المسلمون بترجمة الفلسفات اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة مع عددٍ من مؤلّفاتهم الآفاقيّة والأنفسيّة، فإنّهم لم يفقدوا أصالتهم، بل أخضعوا كلّ ذلك لرؤيةٍ قرآنيّةٍ واضحة، وحصل التقابل المنطقيّ الصحيح بين كتاب الله التدوينيّ وكتاب الله التكوينيّ بصورةٍ تدعو إلى الإعجاب، ثمَّ انتقل الإبداع في عالمَي الآفاق والأنفس إلى أوروبا مع بداية نشوء الدولة الصفويّة في إيران، وبدأت سلسلة الكشوفات في مجال العلم التجريبيّ بوتيرةٍ متسارعةٍ منذ ذلك الحين حتّى اليوم، لكن ما حصل هو أنّ تطوّر العلوم الآفاقيّة والأنفسيّة هناك لم يحصل بمعزلٍ عن النزعة الوضعيّة المعادية للدين، فكان أن حصل الافتراق -منهجيًّا- بين الكتابين التكوينيّ والتدوينيّ، فلو

سألنا مثلاً ما هو السبب في تخلّف العالم الإسلاميّ اليوم، لكان الجواب المناسب أنّ السبب هو أنّهم لم يواصلوا مسيرة الإبداع في كتاب التكوين، فكان أن صمَتَ القرآن عن تقديم سيل الإجابات المبدعة فيما لو طرحت عليه الأسئلة الإبداعيّة التي مصدرها الوحيد هي نتائج العلوم والمعارف التجريبيّة والتطبيقيّة ذات التطوّر الدؤوب في كتاب التكوين، فانعكس تخلّفهم هناك سلبًا على فهمهم لكتاب التدوين نفسه، وكذلك لو سألنا ما هو السبب في فقدان الروح المعنويّة وعدم قدرة التطوّر الحاصل في كتاب التكوين على إيجاد حالة تقدُّمٍ حقيقيّةٍ تحدث تغييراتٍ جوهريّةٍ في سياق سعادة الإنسان هناك في الغرب، على الرغم من أنّ قفزاته العلميّة حقّقت أرقامًا قياسيّةً مذهلةً في العقود الأخيرة، فإنّ الجواب المناسب يكون هو أنّ ذلك التقدّم المادّيّ الذي أحرزه الغرب في كتاب التكوين، لم يتمّ توظيفه التوظيف الملائم والمبدع بحيث تتمّ صياغته على شكل أسئلةٍ لتُطرح على كتاب التدوين. نستنتج من ذلك، أنّ مكتشفات الغرب واختراعاته في المجال الآفاقيّ والأنفسيّ ليست لا تتعارض مع القرآن فقط، بل إنّها -لو استُغلَّت في طرح الأسئلة من خلالها على القرآن- تفجِّر الطاقة الدلاليّة المبدعة للقرآن في كثير من الأحيان، لكنَّ المشكلة هي حالة الانفصال القسريّ التي تحكم العلاقة بين كتاب التكوين وكتاب التدوين المناظر له في الجانبين الغربيّ والإسلاميّ، ولهذا السبب يمكن أن نعزو أسباب الشقاء والنقص الحاصل في إيديولوجيّات العالم اليوم وفلسفاته، فلا العالم الغربيّ استطاع أن يتجاوز أزماته ونكباته عبر انخراطه في الاشتغال على كتاب التكوين فقط، ولا العالم الإسلاميّ استطاع أن يتجاوز أزماته ونكساته من خلال الاشتغال على كتاب التدوين فقط، وليس ثمّة من أملٍ بالخلاص إلّا من خلال إيجاد حالةٍ من الاقتران الطبيعيّ بين الكتابين، كتاب التكوين وكتاب التدوين، ليتمكّن الإنسان الحديث من تجاوز جميع النكسات والأزمات.

الخاتمة

اتضح لنا:

1-أنّ الحداثة حداثاتٌ وليست حداثةً واحدة، وأنَّ المشروع الفلسفيّ للسيّد محمّد باقر الصدر هو أهمّ خطوة باتجاه صياغة حداثة إسلاميّة تتفاعل بشكلٍ إيجابيّ مع الحداثات العالميّة الأخرى دون أن تفقد خصوصيّتها الإسلاميّة.

2- التفسير الموضوعيّ للسيّد محمد باقر الصدر ليس منهجًا للتفسير فقط، بل هو منهجٌ يصلح لتأسيس نظريّةٍ تأويليّةٍ حداثيّةٍ نتجاوز من خلالها السلبيّات الموجودة في النظريّات التأويليّة الحداثيّة التي أعقبت البنيويّة، دون أن تتخلّى عن حجر الزاوية الأساس فيها، المتمثّل بمقولة ((موت المؤلِّف))، تلك المقولة التي لا بدَّ أن تنتج عنها مناهج تأويليّة اعتباطيّة لا تحترم الدلالة المسبقة في النصّ، بما في ذلك النصوص المقدّسة، لا سيّما القرآن.

3- مقارنة تأويليّة السيّد محمد باقر الصدر بتأويليّة غادامر، تسفر عن تقدّم الأولى على الثانية؛ لأنّها تحافظ على قداسة النصّ الدينيّ، وتدعوه إلى إقامة علاقته الجدليّة مع الواقع، على النقيض من الثانية التي تفرط بالدلالة، وتقيم العلاقة الجدليّة بين المسبقات الذهنيّة للقارئ والواقع بذريعة النصّ.

الهوامش

1- يُنظر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة، دفاتر فلسفيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996، ص12 وما بعدها.

2- التفسير: نشأته، تدرُّجه، تطوّره، أمين الخولي، دار الكتاب اللبنانيّ، الطبعة الأولى، بيروت. لبنان، 1982م. ص75.

3- في الشعر الجاهليّ، منشور في مجلّة القاهرة، طه حسين، (د.د.ن). القاهرة. مصر.

1995م. ع: 149. ص31.

4- إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، د.نصر حامد أبو زيد، الطبعة السادسة، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001م، ص49.

5- ينظر على سبيل المثال:اشتراكيّة الإسلام، الحوار المتمدّن-العدد: 4658 - 2014 / 12 / 10 - 20:00 للكاتب عمّار مجيد كاظم.

6- المدرسة القرآنيّة، مركز تحقيقات/علوم إسلاميّ، الكتاب موجود في الشبكة الدوليّة للمعلومات، ص19.

7- المصدر نفسه، ص17.

8- القبض والبسط في الشريعة، د عبد الكريم سروش، ترجمة وتحقيق: دلال عباس، دار الجديد، 2002م.

9- بسط التجربة النبويّة، د.عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجيّ، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، الانتشار العربيّ، 2009م.

10- المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص10-11.

11- فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصدر، دار المعارف للمطبوعات، 1982م، ارتبط اسم السيّد محمد باقر الصدر بهذا الكتاب، مع أنّه من الكتب التي ألّفها في مرحلة الشباب الأوّل، في الكتاب قسمان مهمّان، الأوّل يدور حول نظريّة المعرفة، والثاني تناول فيه السيّد الصدر المفهوم الفلسفيّ للعالم والصراع بين الفكر الماديّ والإلهيّ.

12- الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986م. هذا الكتاب هو أهمّ ما كتبه السيّد الشهيد من البحوث المنطقيّة والفلسفيّة، وعلى الرغم من ذلك لا تتداوله الأيدي كثيراً في مجالس الدرس، ونوادي الثقافة، ولا يتمّ اعتماده كمصدرٍ من مصادر البحث إلّا نادرًا، في المجالات البحثيّة التي تدور حول نظريّة المعرفة وفلسفة العلم

وفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد مع الأسف.

13- اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، جورج غادامر، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلّة العرب والفكر العالميّ، العدد 3، 1988، ص26.

14- تاريخ الأمم والملوك، محمّد بن جرير الطبريّ، الجزء الرابع، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، بيروت، 1407م، ص110.

15- المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص 20.

16- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، د.محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م، ص41.

17- العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2003، ص46.

18- المدرسة القرآنيّة، مصدر سابق، ص28.

19- الواقع أنّ مصطلح الإسلاميّات التطبيقيّة في مشروع الدكتور محمّد أركون يحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ يبيِّن معالمه والحدود التي يتحرّك فيها، لم يقدِّم أركون تعريفًا ماهويًّا للإسلاميّات التطبيقيّة، لكنه كان كلَّما وجد نفسه في حاجةٍ إلى تعريفها يسعى إلى إبراز مهامِّها النقديّة وتقديم بعض سماتها وخلفيّاتها الفلسفيّة، لكن يبدو من بعض العبارات التعريفيّة التي ترد في كتابات أركون على سبيل الاستطراد أنّ هذه المنهجيّة التي يدعو إلى اعتمادها متعدّدة الاختصاصات ومتشعّبة جدًّا، بحيث إنّها تعتمد على اللسانّيات الحديثة بكافّة فروعها واختصاصاتها، فضلاً عن العلوم الإنسانيّة الأخرى كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا والفلسفة...إلخ، وهي ذات مرجعيّةٍ نقديّةٍ غربيّةٍ بنزعةٍ وضعيّةٍ واضحة، فيمارس الباحث من خلال هذه المنهجيّة الأركونيّة الاختصاصات الثلاثة: اختصاص المؤرّخ واختصاص الفيلسوف واختصاص عالم اللسانيّات، مضافًا إلى اختصاصاتٍ أخرى مأخوذةٍ من فضاء العلوم الإنسانيّة الغربيّة ينظر: نقد العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون

د.محمد الفجاري، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2005م، ص42 وما بعدها.

المصادر

- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة، دفاتر فلسفيّة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996م.

- التفسير: نشأته، تدرُّجه، تطوّره، أمين الخولي، دار الكتاب اللبنانيّ، الطبعة الأولى، بيروت. لبنان،1982م.

- في الشعر الجاهليّ/ منشور في مجلّة القاهرة، طه حسين، (د.د.ن). القاهرة. مصر. 1995م. ع:149.

- إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، د.نصر حامد أبو زيد، الطبعة السادسة، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001م.

- اشتراكيّة الإسلام، الحوار المتمدّن-العدد: 4658 - 2014 / 12 / 10 - 20:00 للكاتب عمّار مجيد كاظم.

- المدرسة القرآنيّة، مركز تحقيقات/علوم إسلاميّ، الكتاب موجود في الشبكة الدوليّة للمعلومات.

- القبض والبسط في الشريعة، د عبد الكريم سروش، ترجمة وتحقيق: دلال عباس، دار الجديد، 2002م.

- بسط التجربة النبويّة، د.عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، الطبعة الأولى، الانتشار العربيّ، بيروت-لبنان.

- فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصدر، دار المعارف للمطبوعات، 1982م.



- الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1986م.

- اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، جورج غادامر، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلّة العرب والفكر العالميّ، العدد 3، 1988م.

- تاريخ الأمم والملوك، محمّد بن جرير الطبريّ، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1407م.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، د.محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

- العلم العلمانيّ إلى العلم الدينيّ، دار الهادي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2003م.

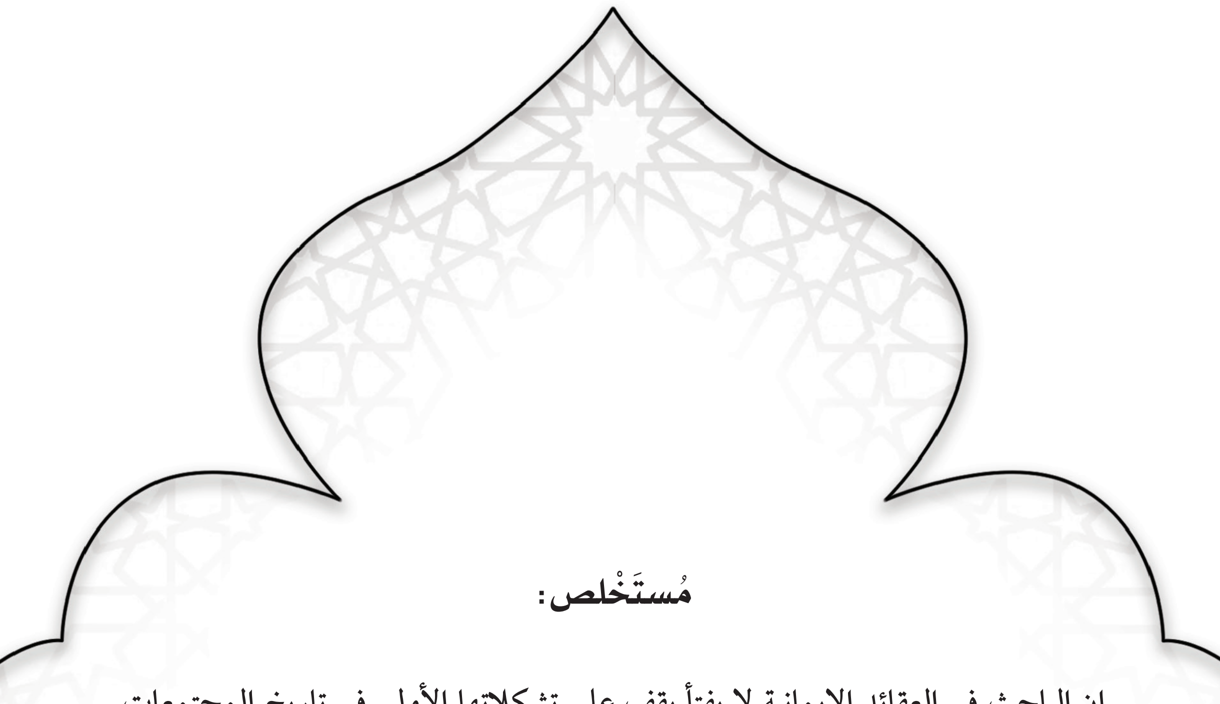
- نقد العقل الإسلاميّ عند محمّد أركون د.محمد الفجاري، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2005م.



نَقْض وَبَتْر أُصُول الفلسفة المَادِّية الغربية في نَظرية الجَوْهر الميْتَافيزيقي عند أوائل الحُكماء اليُونَانيين.

د/ سنوسي سامي*

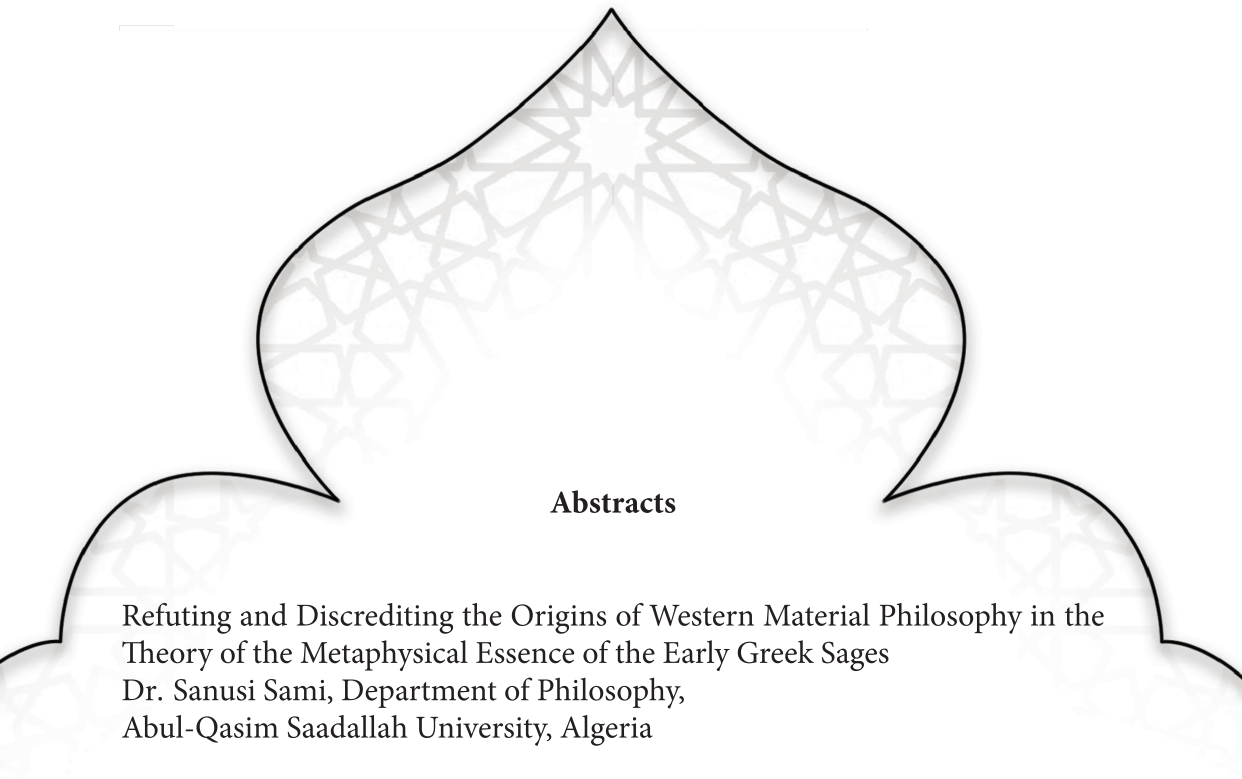
*جامعة(أبو القاسم سعد الله).الجزائر/ قسم الفلسفة



مُستَخْلص:

إن الباحث في العقائد الإيمانية لا يفتأ يقف على تشكلاتها الأولى في تاريخ المجتمعات الإنسانية، ولعّلنا نجد أهم تلك التشكلات في تاريخ الأفكار الدينية والفلسفية، ولما شاع أن الحضارات القديمة وأخصُّها الحضارة اليونانية مَوْطنا لها، حاولنا بدورنا تحليل نظريات المفكرين آنذاك؛ بوصفهم من الأوائل الذين قدَّموا فلسفات في تعْليل الجوهر الميتافيزيقي، ولكن ما يُلفت التَّأمل هو اختلافهم حول طبيعته، فثَبُتَ منهم من يرى أن جوهر الكوْن ماديٌّ جسمانيٌّ، ومنهم من يراه روحانيا ميتافيزيقيا، وبناء على هذا التباين، استندنا إلى تحليل رؤية أشهر الحكماء، وقد عُرِفوا بالحكماء السَّبْعة، لتُفضي مُحاولتنا في الأخير إلى عرض مفاهيم الجوهر الميتافيزيقي في حكمتهم، وتاليا نقضها بأدلة عقلية ومنطقية انتصارا منّا للدين التوحيدي الحنيف.

الكلمات المفتاحية: ﴿ الجوهر الميتافيزيقي، الجوهر المادي، الجوهر الروحاني، الحكماء السبعة ﴾.



Abstracts

Refuting and Discrediting the Origins of Western Material Philosophy in the Theory of the Metaphysical Essence of the Early Greek Sages

Dr. Sanusi Sami, Department of Philosophy,
Abul-Qasim Saadallah University, Algeria

Researchers in faith doctrines do not cease to firmly point out their first formations in the history of human societies. Moreover, it is likely that one may find the most important of these formations in the history of religious and philosophical ideas. Since rumor had it that the ancient civilizations, especially the Greek civilization, were their home, the research attempts in its turn, to analyze the theories of the thinkers at that time. Significantly, they were regarded as one of the first to present philosophies in explaining the metaphysical essence. Nonetheless, what draws the most attention is their disagreement about its nature.

Therefore, conclusions were two-folded, where some see on the one hand that the essence of the universe is materially physical, while on the other hand some of them see it as metaphysically spiritual. Accordingly, and on the basis of this contrast, the research depends on the analysis of the vision of the most famous sages, who were known as the Wise Seven.

Generally, the paper attempts to present readers with the concepts of metaphysical essence according to their wisdom at that time. Subsequently, the aim is to refute it with rational and logical evidence in order to achieve victory for the one and truly monotheistic religion.

Keywords: Metaphysical Essence; Physical Essence; Spiritual Essence; The Wise Seven.

مقدّمة:

كلّما مرت القرون الزمنيّة على تراث فكريّ ما، فإنّه إمّا يتعرّض إلى تناسٍ صارخ وتلاشٍ طامسٍ، وإمّا أنّ يتعاظَم الإخبار به من طرف الأوّلين للآخرين، بل وقد يعرِضُ لهؤلاء المؤرّخين والرُّواة أن يكابروا في تبجيل هذا التراث إلى حدٍّ يظلّ يتجلّى على راهنهم الفكريّ، ربما من قبيل الإعجاب، ولعل الفكر الفلسفيّ اليونانيّ حاز شرف التعظيم وسَلِمَ تاليًا من النّسيان والتلاشي، ليس فقط في حلقات التأْريخ للحضارة الغربيّة، بل عَظُم شأنه والإنباءُ به عند مؤرّخي ورُواة حضارتنا الإسلاميّة، حتى وإن كان ثمّة محاكاة لبعضهم وإنكار لبعضهم الآخر.

وعندما نتكلّم عن الحلقات المتقدّمة من الفكر الغربيّ اليونانيّ، فإنّ من المفيد أن يبتدئ كلامُنا عن أولئك الأوائل الذين حاولوا إرساء قواعد ركينة لهذا التراث الذي تجذَّر كلّ هذه القرون، وأثَّر في هذه الحضارات من بعده، وعليه سنعمد ــــ بحول الله ــــ إلى تحليل رؤية الحكماء المتقدّمين من الحضارة الإغريقيّة، بوصفهم أئمّة الحكمة وأساطينها الذين بعثوا الفلسفة وأرْسوا لها الأركان لتدوم هذه القرون وتُنقل إلينا الأخبار عنها باسم حكمائها، واستمرار انبثاق الأتباع لحكمتهم إلى يوم الناس هذا.

وقَفَ اختيارنا في هذا الغرض على رهْط الحكماء الأوائل ومقالاتهم في الجوهر الميتافيزيقيّ، وكانت الغاية من وراء اختيار حِكْمتهم، هي تحليل أهمّ الأسس الكبرى التي بُني عليها الفكر الغربيّ القديم، وتاليًا نقد ونقض هذه الأسس، وكذلك للخروج عن الطريقة السائدة التي تميّزت بالتأْريخ السرديّ الوصفيّ للولوج إلى طريقة أكثر موضوعيّة هي طريقة التأْريخ التقويميّ أو النقديّ، وكلّما تأصّلت في قرونها الأولى، كلّما كان التأْريخ أكثر نزاهة وأقرب إلى الموضوعيّة العلميّة، وقد اجتهدنا بدوْرنا أن نقوّم مقالات هؤلاء الحكماء بناءً على ناقلين غربيّين، ومن الصعوبات المعرفيّة أنّ نُصوص الحكماء المتقدّمين قليلةٌ وعزيزة،

ما عدا ما نُقل عنهم من طرف المتأخّرين، إلّا أفلاطون، فيستثنى منهم لمـُصنفاته الكثيرة.

وقبل طرْح الإشكال وتجزئته لا يفوتنا أن نبيّن أنّ الجوهر الميتافيزيقيّ روحيٌ ومادّيّ، الروحيّ يتوافق مع مقولة «الميتافيزيقيّ»، لكن الشُّبهة قد تتبادر للقارئ في التنافر الحاصل بين مقولتي المادّيّ والميتافيزيقيّ، لكن يَسعُنا أن نبيّن أنّ المادّيّ هاهنا ليس المقصود منه ذلك المصطلح المضاد للروحيّ كما هو رائج، بل المراد منه ـــ حسب الحكماء ـــ جوهر الموجودات الأوّل وأصلها، وهو الحاوي الأكبر، حتى لو كان له تجلٍّ في عالم الطبيعة ـــ كما سيأتي ذكره ـــ، أو إن شئت توضيحًا آخر، المادّيّ عند الحكماء كهيولى أرسطو، هي لا مُتعيّنة؛ وهي أصل العالم ومادَّتُه التي نظَّمَها المحرّك الأوّل؛ لذا ترتفع الشبهة في عَدَم تَوَافق المادّيّ هنا مع مقولة الميتافيزيقيّ. ونلخّص فنطرح الإشكال كالآتي: ما هي مفاهيم الجوهر الميتافيزيقيّ عند الحكماء اليونانيّين الأوائل؟ وإذا كان المنطق العقليّ يفرض جوهرًا واحدًا، فلماذا تعدّدت صوَرهُ بين المادّيّ والروحيّ عند هؤلاء الحكماء؟ أَليس هذا داعيًا كافيًا لتهافت الرواسي الكبرى والـمُؤَسِّسات الأولى للفلسفة الغربيّة التي ما انفكّ حكماؤها الأوائل يؤسّسون لها؟ كيف السبيل إلى بترْ ونقد ونقْض مقالاتهم التي كانت مقدّمات ضروريّة لتطوّر الفكر المادّيّ الإلحاديّ، وتاليًا ما فتئ المتأخّرون من الفلاسفة يخرجون عن أصولها؟

أوّلًا: مداخل في سبيل إيضاح المفاهيم المِفْصليّة والقاعديّة:

ابتداء سنختار في تحديد ضبط المفاهيم الفلسفيّة ذات الوضع الغربيّ تيّارات الفلسفة الغربيّة، بوصفها آخر ما آلت إليه هذه الفلسفة من نتائج وقناعات مبرهن عليها، ولعلّ موسوعة لالاند المسمّاة باسم لصاحبها وجامعها ومؤلّفها لالاند الفيلسوف الفرنسيّ من الموسوعات المعاصرة المعتمدة في ميدان الفلسفة وضبط مفاهيمها، ولعلّ جُهد فيلسوفها لالاند بارز في ثنايا ضخامة الموسوعة وما اشتملت عليه من مفاهيم، خاصّة لجهة وتعريفاتها ونسبتها لأمّهات مذاهبها. كما لا يعني هذا اقتصارنا عليها؛ بل سنسعى من حين لآخر إلى الفلاسفة الوسيطيّين؛ المسلمين والمسيحيّين واليهود، بوصفهم الحاملين لتراث

الفلسفة القديمة، ولاسيّما اليونانيّة منها، وهذا بطبيعة الحال اتّباعًا وشرحًا وإضافة، لكن قبل الشروع في الأَرْخَنة النقديّة لفلسفة الحكماء في الجوهر وتجلّياته الروحيّة والمادّيّة، يَسعنا فيما يلي الوقوف على ضبط المفاهيم المفصليّة كنحو الجوهر، والجوهر المادّيّ، والجوهر الروحيّ، ومن هم الحكماء الأوائل؟.

1 ـــ ضبط مفهوم الجوهر:

جاء في موسوعة لالاند الفلسفيّة تعريف وتفهيم للجوهر، فقيل إنّ: «الجوهر/ Essence، ميتافيزيقيًّا في مقابل عرَض كلّ حادث، ما يُعدّ مكوّنًا أساس الوجود، في مواجهة التغيّرا، التي لا تَطاله إلّا سطحيًّا، أو ظرفيًّا، هذا الجوهر يضعه البعض في العامّ، ويضعه البعض الآخر في الخاصّ، وأصحّ المعاني أنّ الوجود الحقيقيّ لشيء ما إنّما هو ما ندعوه جوهرًا»[1]، إذًا الجوهر عند الفلاسفة ـــ حسب لالاند ـــ هو الوجود الحقيقيّ، والمقابل ـــ منطقيًّا ـــ للوجود غير الحقيقيّ، كالوجود العرَضيّ، ونحن نعلم أنّ المناطقة قسَّموا الوجود إلى الوجود المفارق، وهو الجواهر المتعالية، والوجود المحايث للواقع الحادث، وهو جوهر الأعراض الجزئيّة والقريبة.

لهذا فالجوهر هو أوَّل المقولات العشر عند أرسطو، فيقول:» فأمّا الجوهر الموصوف بأنّه أوّليّ بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فهو الذي لا يُقال على موضوع ما ولا في موضوع ما، ومثال ذلك «إنسانٌ ما» أو «فرسٌ ما»، فأمّا الموصوفة بأنّها جواهر ثوانٍ، فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنّها أوّل»[2]، وهاهنا نستفيد من كلام أرسطو أنّ الجواهر فيها الأوائل وفيها الأواخر، أمَّا الأوائل فهي التي ليست موضوعًا ما، ولا هي في موضوع ما، فنستنتج إذَّاك أنّها مُفارقة، وأمّا الجواهر الأواخر أو الجواهر الثواني في اصطلاح أرسطو، فهي إمّا موضوع ما أو حالَّة في موضوع ما. فنستنتج حينئذ أنها غير مفارقة، بل من

[1] أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت/ باريس، ص 366.

[2] أرسطوطاليس: النصّ الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، بيروت، 1999، ص 40.

الأعراض، أو كما أطلق عليها الأنواع الصادرة من الجواهر الأُوَل.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ فائدة الجوهر الأوّل تكمن في الإيجاد والإحداث لباقي الجواهر الثواني، فوجودها يعني بالضرورة وجوده، وعدمها يعني عدَمه، وطالما الأفضليّة في التقدّم هكذا يحوز الجوهر الأوّل عند كلّ الفلاسفة على الشّرف والسببيّة في إخراج الموجودات من اللاّشكْل واللاّصورة لها نحو صورتها الحقيقيّة، وبدون الجوهر لا إخراج لها ولا وجود متعينّ في عالم الأعراض القريبة. يقول أرسطو:» فيجب إذن إن لم تكن الجواهر الأُوَل، ألاّ يكون سبيل إلى أن يوجد شيء من تلك الأُخَر»[1].

2 ـ ضبط مفهوم الجوهر المادّيّ / الجسمانيّ:

إنّ الجوهر كما اتضح، خفيٌّ يتقدّم الموجودات شرفًا وقوة، له من قوّة الإيجاد للأعراض ما يجعله أصلاً لها؛ لذا قسّمَهُ الفلاسفة إلى جسمانيّ وروحانيّ،» فالجسمانيّ نوعان: فلكيّ وطبيعيّ، فالطبيعيّ نوعان: بسيط ومركّب، فالبسيط أربعة أنواع؛ نار وهواء وماء وأرض، والمركّب نوعان: جماد ونامٍ»[2]. انطلاقًا من هذا التعريف وقياسًا على تراث الفلسفة اليونانيّة الطبيعيّة نستخلص تعريفا آخر يجمع أصول الجواهر المادّيّة والجسمانيّة عند الفلاسفة الطبيعيّين، ومنهم الحكماء السبعة، هذا التعريف سيبينّ لنا ماهّية الأسطقسّات الأربعة التي: «يتكوّن بعضها عن بعض؛ لأنّها هي الجواهر الأُول الطبيعيّة، وأن موادّها واحدة في النوع، ومادّة كلّ واحد هي بعينها مادّة الآخر، على طريق التعاقب، وكانت إنمّا تصير أسطقسّات، لأجل أنّ كلّ واحد منها يتكوّن عن كلّ واحد؛ وأنّ سائر الأجسام المتكوّنة إنمّا تتكوّن عنها، وأنّ فيها مبادئ وقوى بها يتكوّن بعضها عن بعض، ولأجلها يتكوّن عنها سائر الأجسام المتكوّنة»[3].

---

[1] أرسطوطاليس: المصدر نفسه: ص 41.

[2] جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998، ص 213.

[3] جيرار جيهامي: المرجع نفسه، ص 51.



لعلّ هذا التعريف بيَّن لنا حقيقة الأسطقسّ الذي عَدَّه الحكماء الأوائل مادّة الأجسام كلّها، هذه الأخيرة التي تُعدّ أعراضًا بالقياس إلى جواهرها الأسطقسّات، وإذا كان ذلك، فإنّ مجمل الفلسفة الطبيعيّة اليونانيّة تقوم أركانها على هذه الجواهر الأربعة الهيولانيّة أو المادّيّة، وتتخذ من الأعراض الجسمانيّة استدلالاً عليها، وعلى جوهريّتها لها، فتكون بهذا العناصر البسيطة الأربعة مقدّمات ضروريّة ينبغي أن يفقهها وبإمعانٍ كلّ دارسٍ لأصول الفلسفة اليونانيّة الطبيعيّة، بوصفها المجمل الخام للفلسفة الغربيّة القديمة التي زعم حكماؤها أنّ أصل العالَم وجوهَره الأوّل مادّيّ.

3 ــ الجوْهر الروحانيّ/ المُفارق وغيرُ الجسمانيّ:

الجوهر الروحيّ هو المقابل من حيث الماهيّة الجوهر المادّيّ الجسمانيّ، وهو مفارق لا يُدرك بالآليّات الحسّيّة القادرة على إدراك العالم المادّيّ بجواهره المرئيّة، ويعود هذا المصطلح إلى استخدام الفلاسفة الحكماء اليونان الأوائل، فالجوهر الفرد (Monade) «مصطلح قديم جدًّا من أصل فيثاغوريّ، طبّقه أفلاطون على الأفكار، وصار المصطلح مشهورًا بفضل ليبنتز[1]* الذي عرّف الجوهر الفرد بأنّه جوهر لطيف، أي بلا أجزاء»[2]، فالمعروف عن أفلاطون أنّه قال إنّ العالم الحسّيّ بقدر ما تتكثّر فيه الموجودات وتتعدّد فإنّ نماذجها واحدة، وهي من أصل مُفارق في عالم مثاليّ لا يُدرك بالحواس الجسمانيّة، بل قوّة إدراكه هي العقل، ولا يتسنّى له ذلك إلاّ بالتأمّل العقليّ، فيرى حينئذ أنّ عالَم الأشياء مجرّد نسخ عن الأفكار المثاليّة، بالتالي فهي جواهرها الحقيقيّة، ومن طبيعتها أنّها فردة، لا تتعدّد ولا تتكثّر؛ لذلك أطلق عليها أفلاطون المثل أو النماذج الأزليّة والأبديّة، هذه إشارة إلى أنّ الجوهر الفرد الروحانيّ عند الحكماء الإلهيّين هو الأصل، وليس الجوهر المادّيّ الفائض عنه.

---

[1]* ليبنتز / Leibniz فيلسوف ورياضّي ألمانيّ حديث، من مؤلّفاته، "في إصلاح الفلسفة الأولى وفي معنى الجوهر"(انظر معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص 581)

[2] أندري لالاند :المرجع السابق: ص 828.

وبالجملة «الجواهر الروحانيّة فاعلة ولا تدرك بطريق الحواس، ولا تعرف إلّا بطريق العقل، وبما يصدر عنها من الأفعال العقليّة»[1]، وكذلك يمكن القول «إنّ ماهيّة الجوهر جوهرًا بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهيّة الجواهر المعقولة. إنّ الجوهر الذي هو محلّ المعقولات ليس بجسم، على أنّه قوّة فيه، أو صورة له بوجه»[2] .

هذه إذًا توضيحات بسيطة لمعاني الجوهر المادّيّ والروحيّ، وعمومًا «الجوهر ينقسم إلى بسيط روحانيّ كالعقول والنفوس المجرّدة، وبسيط جسمانيّ كالعناصر، وهو اصطلاح إغريقيّ يخصّ طبيعة المسيح وما إذا كان جوهره واحدًا؛ أي أنّه من طبيعة واحدة إنسيّة، أو أنّه من جوهرين، أي طبيعتين متخالفتين؛ إنسيّة وإلهيّة»[3]، والمميز الأكبر بينهما هو اختصاص الجوهر المادّيّ بالجسمانيات والعوالم المحسوسة، واختصاص الجوهر الروحيّ بالمعقولات والروحانيّات المفارقة، المضادّة بطبيعتها لكلّ ما هو جسمانيّ؛ لذا اخترنا نحن ــــ في تقديرنا ـــ مصطلحي المادّيّ والروحيّ للوقوف على الطبيعة الميتافيزيقيّة للجوهرين، وعلى الغموض الفلسفيّ الذي أسّس عليه الحكماء اليونان الأوائل فلسفتهم في تصوّر هندسة عامّة للكون أو الوجود من جهة أخرى. وسنحاول أن نورد قراءة نقديّة لنظريّات هؤلاء وهم يبنون أصول نظريّاتهم الفلسفيّة مبيِّنين ـــ بحول الله ــــ نقائض نظريّاتهم ومفارقات وقعوا فيها جعلت أوّل من يخرج عن أصول تفكيرهم أولئك الحكماء الذين خلفوهم من أهل اليونان وغير اليونان.

3 ــ الحكماء الأوائل ومنهم الحكماء السبعة:

ينقسم هذا المصطلح إلى مقولتين هما مقولة «الحكماء» ومقولة «السبعة»، والقارئ

[1] جيرار جيهامي: المرجع السابق: ص 214.

[2] المرجع نفسه: ص 219.

[3] عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000، ص 267.

لهذا المصطلح في تاريخ الفلسفة العام وتاريخ الفلسفة القديمة، يتساءل عنه كنحو أن يقول: لماذا الحكماء سبعةٌ؟ أو يقول: هل الحكماء سبعة فقط؟ وما عداهم ليسوا بحكماء؟، فقد يتبادر إلى عقله أمران أو عِلّتان، فإمّا أن يكون الحكماء سبعة بالنظر إلى إمامتهم في صناعة الحكمة أو الفلسفة وتضلّعهم في مباحثها الكبرى، ولكن يبقى السؤال عالقًا بشأن السَّبعة؛ إذ هم في البراعة والتضلّع في الحكمة يفوق رهطهم العدد سبعة، وهو الأمر ذاته الذي يستدعي العلّة الثانية، وهي أنّ السبعة عدد مقدّس عند كلّ الحكماء، ولاسيّما هؤلاء الذين سنتطرق إليهم، وفضلاً عن ذلك أغلبهم برعوا في صناعة الرياضيّات أو علم الكمّ المتّصل والمنفصل، فتكون مقولة السبعة صفة لمقولة الحكماء، ليس من قبيل العدّ وإنّما من قبيل التقديس والرِّفعة والمنزلة؛ إذ السبعة كعدد لا يلحق إلّابالمقدّس الكامل في الإبداع والخلق، ونحن نعلم هذا في الأديان السماويّة، وفي القرآن كثير من الآيات تصف الصفة السباعيّة للموجودات الشريفة المخلوقة من طرف الله ــــ تعالى ــــ كالسموات السبع، والسبع المثاني، وهلم جرّا؛ فبان إذًا أنّ الحكماء السبعة هم «قدماء أساطين الحكمة»[1]، فهم آباؤها الكبار وأئمّتها الأُوَل، الذين منهم تُستأنف حركة الفلسفة وما جرى فيها من مباحث وما أُبدع فيها من نظريّات.

ولكن نحن سنحاول الوقوف على أبرز هؤلاء، وكان قد وقف عليهم أكبر مؤرّخي الحكمة والحكماء، ولعلّ أبرزهم قد اتفق حولهم المؤرّخون، «فالحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة من الملطيّة[2]*، وساميا[3]*، وأثينيّة، وهي بلادهم، وأمّا أسماؤهم؛ فهي: تاليس الملطيّ، وأنكساغوراس، وأنكسمانس، وأنباذوقليس، وفيثاغورس، وسقراط

---

[1] شمس الدين الشهرزوري: تاريخ الحكماء قبل الإسلام وبعده، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، 2007، ص 42.

[2]* الملطية: وتسمى عند الغربيّين ميليتس، احتلها الفرس، وخربها المقدونيون، وتقع الآن في البلاد التركية.(انظر الملل والنحل للشهرستاني، ص 337).

[3]* ساميا: بلدة يونانيّة قديمة تسمى حاليا ساموس، وهي جزيرة يونانيّة شمالي بحر إيجة، قرب الساحل التركي.(انظر الملل والنحل ص 337)

وأفلاطون»[1].

وبالجملة الحكماء السبعة، هم أولئك النفر الذين قدَّموا مغامرات عقليّة في سبيل رسْم خارطة للناس، ليُبيّنوا لهم الكيفيّة التي حدث فيها الكون وعن ماذا حدث؟ وإلى أين سيؤول؟ وبذا قدَّم كلّ واحد منهم على حدة نظريّة خصَّصها لدراسة جوهر الموجودات، وانقسمت إذَّاك مساعيهم إلى طريقين: طريق جَوْهرها الموجودات بالجوهر المادّيّ الذي منها تصدر وإليه تفتقر وتصير، وطريق آخر جَوْهَرَها بالجوهر الروحيّ المضادّ للمادّيّ؛ لـمُفارقته عالم المواد الجسمانيّة وتميُّزه بطبيعة عقلانيّة سماويّة مفارقة؛ فكان أشرف الجواهر وبه تكون الموجودات، وإليه تفتقر وإليه تصير، وفيما يلي سنعمد ــ بعون الله ــــ إلى ذكر نظريّاتهم في مفاهيم الجوهر ونقض مقالاتهم العارضة في المفارقات العقليّة والمنطقيّة.

ثانيًا: تحليل ونقد ونقض مقالات الحكماء الأوائل في الجوهر الميتافيزيقيّ:

1ــــ مقالات طاليس/ Thales. الملطيّ ونقضها:

يعدّ طاليس الملطيّ اليونانيّ من هؤلاء الذين نُدرِّسهم لطُلابنا في المراحل الإعداديّة بأنّه عالم رياضيّ وفلكيّ، لكن في نهاية المراحل الإعداديّة نعود إليه مرّة أخرى، ونقول عنه إنّه أبو الفلسفة على الإطلاق، باعتبار أنّه أوّل من طرح سؤالاً فلسفيًّا عن أصل الوجود، فحاز إذَّاك على شرف إمامة الفلسفة نشأةً وظهورًا في اليونان القديمة، فهل صح ما ساد اعتقاده؟ أي هل يستحقّ طاليس هذا التعظيم والتبجيل أم أنّ التحليل والنقد غابا في التأريخ له، فتَأَسْطر الرَّجل وعظُمت صورته في عقول لاحقيه من المهتمّين بالفلسفة والكونيّات كما كان هو نفسه؟.

في الحقيقة طاليس من الفلاسفة القائلين بالجوهر الميتافيزيقيّ المادّيّ، وهو «أحد الحكماء السبعة في اليونان، كلّ منهم اشتهر بحكمة قالها، وتجري الرواية بأنّ حكمته التي

[1] الشهرستاني أبو الفتح: الملل والنحل، ضبط وتعليق: كسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت، ص 337.



قالها هي :»أفضل الأشياء هو الماء«، وبناء على ما يقوله أرسطو فإنّ طاليس قد ذهب إلى أنّ الماء هو العنصر الأصليّ الذي تتألّف منه سائر العناصر جميعًا، ويعتقد أنّ الأرض مرتكزة على الماء»[1]

وبالنظر إلى ما أورده برتراند راسل هنا، نستفيد أنّ طاليس أشار إلى أنّ الماء هو العنصر الوحيد والجوهر الميتافيزيقيّ الأصليّ الذي تصدر منه سائر الموجودات، لكن ما يُعاب على هذا الزعم هو أنّ مقالته هذه مجرّد طرح أسطوريّ رغم ما يعتريه من شبهة علميّة، والاعتراض بيِّن من جهة ما ذكر أرسطو عنه، حيث قال إنّه كان يعتقد، والاعتقاد ـــ كما هو معلوم ـــ لا يفيد اليقين المطلق، وفي هذا الصدد «تتألّف فلسفته ـــ إذا جاز لنا أن نسمّيها فلسفة بقدر ما نعرف ـــ من قضيّتين: أوّلًا: أنّ أصل الأشياء جميعًا هو الماء، وكلّ شيء يعود إلى الماء، وثانيًا: أنّ الأرض قرص مسطّح مستوٍ يطفو على الماء، والقضيّة الأولى التي هي القضية الرئيسيّة تعني أنّ الماء هو النوع الأوّل الواحد للوجود، وأنّ كلّ شيء آخر في الكون ليس إلّا مجرّد تغيرّ للماء، ولا بدّ أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعيّ، لماذا اختار طاليس الماء مبدأً أوّلًا؟، وبأيّ عمليّة يمكن للماء ـــ في رأيه ـــ أن يتغيرّ إلى الأشياء الأخرى؟ كيف تشكّل الكون ماءً؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين.»[2]

إذًا، لقد اكتسح الغموض فلسفة طاليس الذي عُدَّ أبًا للفلسفة القديمة، فمن جهة، الجوهر المائيّ الذي اعتقده يبقى مجرد فرض فلسفيّ غير مبرهن بدلائل كافية، وهو الأمر الذي جعل مؤرّخيه يطرحون الأسئلة باسمه دون ذكر حلول أو حتى مقاربات لها، هذا ما جعل طاليس الملطيّ سائلًا أكثر منه منظّرًا حكيمًا في حكمته، وجعل ماءه ماءً فلسفيًّا ليس أكثر، «أمّا كيف ظهر الكون ـــ في رأي طاليس ـــ من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشكّ.

---

[1] برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2010. ص 63.

[2] وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 2005، ص 26.

وأغلب الظنّ أنّه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل، ولم يُدْلِ بأيّ تفسير، وعلى أيّ حال لم يعرف شيء بهذا الصدد. لماذا يجب أن يقال إنّ الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصّة؟ إنّ دلالة طاليس ليست في أنّ لمائه الفلسفيّ أيّ قيمة في ذاته بل في أنّه كان أوّل محاولة مسجّلة لشرح الكون على مبادئ طبيعيّة وعلميّة دون عون من الأساطير والآلهة المصطبغة بصفة إنسانيّة»[1]

لقد رأينا بعد هذا الإيراد أنّ طاليس من حكماء الجوهر الميتافيزيقيّ المادّيّ، وهذا الجوهر هو الماء الذي به تكوّنت كلّ الموجودات وإليه تصير، وحتّى الأرض فهي قرص يسبح فوق الماء في تصوّر طاليس، وعليه يكون الطرح الطاليسيّ مُنْشِئ الفلسفة المادّيّة الطبيعيّة في الفلسفة القديمة، والذي عقبته مزاعم أخرى تدور تارة في التأصيل بالجواهر المادّيّة، وتارة أخرى بالجواهر الروحيّة.

وبالجملة؛ هذا ما ذكر عنه الغربيّون، أمّا عن المسلمين فقد قال الشهرستانيّ:» الماء قابل لكلّ صورة، فذكر أنّ من جمود الماء تكوّنت الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبّب على سببه بالشوق الحاصل فيها وإليه. قال: والماء ذكر والأرض أنثى وهما يكونان سفلاً، والنار والهواء أنثى وهما يكونان»[2].

إنّ ما نحلّله في إيراد الشهرستاني هو أنّه بينّ طاليس فيلسوفًا متبنّيًا التأصيل المادّيّ للكون، وذلك واضح في شرحه لاستحالات الماء وتكوّنه من شكل إلى آخر، فتارة يتجمّد فيكون أرضًا، وتارة ينحلّ فيستحيل هواءً، وتارة ثالثة نارًا وهكذا، لكن الجوهر الميتافيزيقيّ أو الفلسفيّ الأوحد هو دائمًا الماء، الذي هو مبدأ الأشياء ومصيرها الغائيّ. وإلى هنا نستنتج أنّ طاليس يتصدّر الحكماء السبعة في القول بالجوهر الميتافيزيقيّ المادّيّ، لكن زعمه هذا

[1] وولتر ستيس:المصدر نفسه، ص 26.

[2] الشهرستانيّ أبو الفتح: المصدر السابق، ص 339.



مجرد طرح أسطوريّ لا يرقى إلى كونه نظريّة علميّة واضحة المعالم؛ لذا قال بشأنه راسل: «ونحن لا نعلم عن طاليس إلّا علًما أضأل من يُعيننا على تكوين صورة لفلسفته ترضينا؛ غير أنّنا نعلم عن خلفائه في ملطيا أكثر جدًا مما نعرف عنه(...) نعم، إنّ ما قرّره من علم ومن فلسفة كان ساذجًا»[1]. فهذه ّمجمل المحطّات التحليليّة والنقديّة لحكمة الحكيم الأوّل من الحكماء السبعة، طاليس الملطيّ.

2 ــــ مقالات أنكسمانس/Anaximanes ونقضها:

يعدّ أنكسمانس ثاني الحكماء السّبعة وأحد فلاسفة مدرسة ملطيا أو أيونيا، بعد طاليس وأنكسماندريس، ومجمل قوله في الجوهر الميتافيزيقيّ أنّ «العنصر الرئيسيّ هو الهواء، فالريح هواء، والنار هواء مخلخل، وإذا ما تكثّف الهواء، انقلب بادئ الأمر ماء، ثمّ إذا مضيت في تكثيفه انقلب ترابًا، وبعدئذ يكون صخورًا، ولهذه النظريّة حسنة هي أنّها تجعل الفوارق كلّها بين العناصر المختلفة، اختلافًا في الكمّيّة يعتمد كلّ الاعتماد على درجة التكثّف»[2]

إنّ القارئ لحكمة الحكماء السبعة - وبكلّ موضوعيّة علميّة - مثل ما قيل عن أنكسمانس يعرف أنّ هذه الفلسفة قريبة جدًّا من النصوص الأسطوريّة على شاكلة ملحمة جلجامش؛ لأنّ اعتقاده الهواء جوهرًا ميتافيزيقيًّا، هو في الحقيقة نوع من الاختلاف مع نظيره طاليس وأنكسماندريس لا أكثر ولا أقلّ، وكأنّ أحدهم قال باللون الأسود والآخر قال بالأبيض حتّى لا يكرّر ما قاله نظيره فقط، ودليل ذلك أنّ طاليس وأنكسمانس كلاهما قال بالجوهر من ملاحظة الطبيعة، أي فسّروا الوجود الكونيّ بعنصر طبيعيّ، لكن من منظور ميتافيزيقيّ، والاعتراض على زعم أنكسمانس يبدأ من نقطة مركزيّة، وهي غياب التعليل السببيّ المقنع لتأصيل كلّ الموجودات بالهواء، فما عاد ثمّة عنده تبرير فلسفيّ كامل أو على الأقلّ طبيعيّ علميّ يستند إلى التجربة.

---

[1] برتراند رسل: المصدر السابق، ص 62..63.

[2] برتراند رسل: المصدر نفسه، ص 66.

وفيما يلي نصّ نقديّ يعترض على حكمة أنكسمانس بأسئلة مخلخلة لحكمته في جوهر الهواء، «لقد حدّد أنكسمانس هذا على أنّه عمليّتا التخلخل والتكثيف. فإذا آمنت ـــ كما فعل الفيزيائيّون الأُول ـــ أنّ كلّ نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة، فإنّ مشكلة اختلاف الصفات الخاصّة بالعناصر الموجودة تظهر: فمثلاً إذا كانت هذه الورقة تتكوّن حقًّا من الهواء، فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها و...؟ إمّا أنّ هذه الصفات يجب أن تكون في الهواء الأصليّ، أو لا يجب أن تكون، فإذا كانت الصفات توجد فيه إذًا فإنّ الهواء لن يكون مادّة واحدة متجانسة حقًّا، بل يجب أن يكون ببساطة خليطًا من أنواع المادّة، وإذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء، فكيف تنشأ هذه الخواص؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذي ليس فيه صفات الأشياء التي نراها أن يبعثها؟»[1]

فقَهْنا إذًا الإشكالات الفلسفيّة والمفارقات المنطقيّة التي قد يطرحها القارئ لحكمة أنكسمانس، مضافًا إلى أنّ فلسفته ليست بمنأى عن التحليل والنقد والنقض، فقد يسألُ سائلٌ سؤالاً مفاده: إذا كان أنكسمانس قد وضع الهواء أوَّل عنصر ميتافيزيقيّ تصدر منه الموجودات وإليه تصير فما أحوجنا أن نطرح سؤالاً آخر أهمّ وهو: ما أصل هذا الهواء؟ هل يتقدّمه هواءٌ آخر أم ماذا؟

3 ـــ مقالات فيثاغورس/ Pythagor ونقضها:

فيثاغورس هو من أبناء بلدة ساموس وهي مدينة قريبة العهد ببلدة ملطيا، وإليه يُنسب مصطلح «فيلاسوفيا» أو «مُحِبُّ الحكمة»، فكان أوّل من أطلق مصطلح الفيلسوف مؤَصَّلاً بالحكمة النظريّة والعمليّة[2]، وُلد فيثاغورس حوالي 570 ق.م، و570 ق.م، ويُعرف بالنِّحلة الفيثاغوريّة أو المدرسة الفيثاغوريّة أكثر مما يعرف مستقلاًّ، أي إنّ الحكيم فيثاغورس أكثر ما يعرف بالحركة الدينيّة والنِحلة الأورفيّة التي اشتُهرت وقتئذ، والتي من مبادئها الكبرى

[1] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 30

[2] عزت قرني: الفلسفة اليونانيّة حتى أفلاطون، طبع جامعة الكويت، 1993، ص 33.

الإيمان بعقيدة تناسخ الأرواح، وعَجلة الأشياء وضرورة التحرّر[1]، والتحليّ بأسمى الأخلاق الصوفيّة. ويحوز فيثاغورس على شرف إمامة التوفيق بين ثلاث صناعات تبدو متناقضة في الظاهر، هي الرياضيّات والتصوّف والفلسفة، «فالرياضة بمعنى التدليل القياسيّ القاطع تبدأ بفيثاغورس، وهي عنده ترتبط ارتباطًا وثيقًا بصورة عجيبة من التصوّف، ولم يزل تأثير الرياضة في الفلسفة الذي يعزى إليه إلى حدّ ما، لم يزل منذ عهده حتى اليوم متّصفًا بالعمق وبعدم التوفيق في آن معًا»[2]. هذه عبارات موجزة عن الصورة الدينيّة والأخلاقيّة التي امتاز بها الحكيم فيثاغورس؛ لذا ذاع صيته ربما حتى أكثر من طاليس، وعُرف عند المتأخّرين أكثر من غيره في تلك الفترة الغامضة تأْريخيًّا. لكن الأهمّ هو نظريّته في الجوهر الميتافيزيقيّ، ما قوله فيه؟ وكيف تصوّر نشأة الكون؟ هل أعاده إلى الواحديّة المادّيّة أم الواحديّة الروحيّة أم أعاده إلى التعدّد والتكثّر؟

كان فيثاغورس يعتقد أنّ الكون كلّه تناغم موسيقيّ، وكلّ شيء فيه يعود إلى العدد الذي هو الجوهر الميتافيزيقيّ الأوحد، يقول الشهرستانيّ :»مبدأ كلّ الموجودات هو العدد(...) فأوّل العدد هو الواحد، وله اختلاف رأي في أنّه هل يدخل في العدد أم لا كما سبق، وميله الأكثر إلى أنّه لا يدخل في العدد، فيبتدئ العدد من اثنين»[3]

لاحظنا إذًا أنّ الشهرستانيّ لم يفصّل في شأن الواحد، هل حقيقته من الأعداد أم أنّه ينفصل عنها؟ وصرّح صاحب الملل والنحل أنّ «لفيثاغورس رأيًا في العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله، وخالفه فيه مَن بعدهُ، وهو أنّه جرَّد العدد عن المعدود، تجريد الصورة عن المادّة، وتصوّره موجودًا محققًا وجرّد الصورة، وتحققها»[4].

والاعتراض بينٌّ من جهة الشبهة الواقعة في ضرورة التفريق بين الواحد والعدد ككلّ،

[1] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 32.

[2] برتراند رسل: المصدر السابق، ص 69.

[3] الشهرستانيّ أبو الفتح: المصدر السابق، ص 350.

[4] المصدر نفسه: ص 349.

ليس من جهة تجريد الأعداد ـــــ بصفتها جواهر ميتافيزيقيّة ــــ عن المعدودات، وإنّما من جهة غموض العلاقة بين الجوهر الميتافيزيقيّ الأوّل والأعداد التالية من بعده؟ لذا نجد «في التطبيق التفصيليّ لهذا المبدأ ــــ جوهر العدد ــــ على عالم الأشياء مزيجًا من التخيّلات الشاذّة، والمبالغات، أوّلًا: تنشأ كلّ الأعداد من الوحدة، وهي العدد الأوّل، وكلّ عدد آخر هو بكلّ بساطة وحدات كثيرة، (...) وقد وحَّد الفيثاغوريّون بين الفرديّ والمحدود وبين الزوجيّ واللامحدود، وكيفيّة التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك»[1].

وبالجملة اتضح أنّ جوهر العدد في نظريّة فيثاغورس غامض ما عدا كونه يترجم المعدود فقط، ولا يمتّ بالجوهر الميتافيزيقيّ الأوّل والمبدع بصورة بيِّنة ومنطقيّة، خاصّة والإشكال لم يزل عالقًا بشأن الواحد الميتافيزيقيّ، والواحد العدديّ الفرديّ الذي يتصدّر التعداد إلى ما لا نهاية له في الإحصاء. وفي كلمة جامعة؛ إنّ الجوهر الميتافيزيقيّ الذي آمن به فيثاغورس لم يميِّزه عن الطبيعة تمييزاً مُفارقًا كتميُّز الروح عن الجسد، بل ميّزه فقط كتميّز القرص عن الدائرة، أو ما شابه هذا، وكأني به لم ينفكّ جوهر العدد عن كونه مجرد تعبير رياضيّ متطوّر ونحن نعلم عن عقلانيّة فيثاغورس الرياضيّة، فما يُستفاد من حكمته في الجوهر أنّه فاق نظيريه طاليس وأنكسمانس بأنّ جرَّد الجوهر عن الطبيعة الحسّيّة كجوهري الماء والهواء؛ إذ العدد غير المعدود، لكنّه لم يصرّح بتعاليه ميتافيزيقيًّا كما نزَّهنا - نحن في إيماننا - الله تعالى عن الكون، فليس كمثله شيء في الموجودات على الإطلاق.

4 ــــ مقالات أنباذوقليس/ Empedocles ونقضها:

هو الحكيم الرابع من رهط الحكماء السبعة وقد يجوز لنا أن نكنِّيه بحكيم الأسطقسّ؛ لأنّه عُرف بتأصيل الموجودات بالأسطقسّات الأربعة؛ «وجعل من التراب والهواء والنار والماء العناصر الأربعة (ولو أنّه لم يكن هو الذي استخدم كلمة عنصر)، وكلّ عنصر من هذه العناصر الأربعة قديم، لكن العناصر يمكن أن تمتزج بنسب مختلفة، فينتج عن امتزاجها المواد المركّبة المتغيّرة، التي نصادفها في العالم، والحبّ هو الذي هو الذي يصل هذه

[1] وولتر ستيس : المصدر السابق، ص 35.



العناصر، والبغضاء هي التي تفصلها؛ وكان الحب والبغضاء ـــ في رأي أنباذوقليس ـــ عنصرين أوّليّين يتساويان منزلة مع التراب والهواء والنار والماء»[1].

بيَسير من التأمّل نستفيد أنّه في الوقت الذي أعْلم فيه طاليس بجوهر واحد هو الماء، وما الموجودات إلّا تحوّلات له، وأعْلَمَ أنكسمانس بجوهر الهواء وتحوّلاته، وتاليًا جوهر الواحديّة العدديّة مع فيثاغورس، قَلب أنباذوقليس الواحديّة المادّيّة والعدديّة إلى كثرة مادّيّة، بأن جمع العناصر الأربعة أو الأسطقسّات، وزعم أنّها لا تنفكّ عن التفاعل فيما بينها، وليست كما زعم طاليس يتحوّل الماء ويستحيل إلى جماد وهواء، أو كما زعم أنكسمانس في تحوّل الهواء. أنباذوقليس بحكمته هذه يُعد أبًا للفلسفة المادّيّة بامتياز؛ لأنّه من بعده اتّسعت الفلسفة الذرّيّة القائلة بالجوهر المادّيّ الواحد للموجودات؛ لأنّه بدون شكّ يرغب أن يضع نفسه في صلة مباشرة مع وحدة المادّة عند الأيونيّين وهراقليطس وغيره من فلاسفة الواحديّة المادّيّة[2].

إذًا، نستخلص أنّ الحكيم أنباذوقليس يؤمن بجوهر ميتافيزيقيّ مادّيّ، ذي صور أربعة، منفصلة تمامًا عن بعضها، وفي الآن نفسه تتفاعل بفعل الحبّ والكراهية ـــ كما زعم ـــ هذه الاعتقادات في الحقيقة تفضي به إلى الوقوع في انزلاقات ميتافيزيقيّة ومنطقيّة تمامًا كما وقع نظراؤه من قبله، فيمكن القول والاعتراض بأسئلة إحراجيّة من زاويتين:

النقض الأول ـــ ابتداءً عند تسليمنا جدلاً ـــ مع الحكيم أنباذوقليس ـــ أنّ العناصر أربعةٌ، وهي قديمة ومنفصلة عن بعضها بحسب نوع مادّتها الهيوليّة القديمة، فإنّ السؤال والاعتراض المنطقيّ والميتافيزيقيّ ينشأ عن أوّل هذه العناصر ما هو؟ هل هو الماء؟ أم الهواء؟ أم هو النار؟ أم التراب؟ لا شكّ أنّ أحدها يتقدّم الباقي منها، وفي حال القول بتقدّم إحداها، سينتفي حينئذ اعتقاد قِدَمها كلّها، وتبقى إمكانيّة القِدَم ثابتة لعنصر واحد مادّيّ ميتافيزيقيّ، على أقلّ التقديرات كماء طاليس أو هواء أنكسمانس، أمّا أنباذوقليس فَخَطْبه

[1] برتراند رسل: المصدر السابق، ص 109..110.

[2] علي سامي النشّار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرّة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، الإسكندريّة، ص 150.

أكبر حين زعم أنّ العناصر أربعةٌ، وتاليًا هي كلّها قديمة وبسيطة، لا متقدّم فيها ولا متأخّر.

ـــــ النقض الثاني: عند الاعتقاد بقِدَم العناصر الأربعة كجواهر مادّيّة ميتافيزيقيّة لا تنفكّ الموجودات إلّا أن تصدر عنها، يتجّلى بوضوح الاحتكام إلى القول كذلك بقدم العالم كلّه؛ لأنّ حكمة أنباذوقليس تلزمه بحكمة فيزيائيّة مادّيّة محضة مفادها: «أنّ المادة ليست لها بداية ولا نهاية، وأنّها غير مخلوقة ولا يمكن إفناؤها، وهذا هو المبدأ الأوّل عند أنباذوقليس، لقد آمن بأنّه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء، وآمن مع هذا بأنّ الأشياء تظهر وتفنى على نحوٍ ما»[1]

وبالجملة، وبعد هذا التوضيح، يمكن القول إن أنباذوقليس هو الحكيم الجامع لحكماء الجوهر الميتافيزيقيّ المادّيّ بعد طاليس ومدرسته الملطيّة، وهيراقليطس القائل بجوهر النار والتغيّر؛ «فكلّ شيء ينساب ولا شيء يسكن، كلّ شيء يتغيّر، ولا شيء يدوم على حال»[2]، وقد جمع أنباذوقليس جواهرهم الواحديّة المادّيّة ليجعلها أربعة، ويتمّ بذلك العناصر الطبيعيّة، ثمّ إنّه إليه تعود فكرة قِدَم العالم وقِدَم كلّ الجواهر التي ظلّت السِّمة البارزة في الفلسفة اليونانيّة كلّها، على استثناءات قليلة كأفلاطون وجالينوس بسبب فلسفتهما الإلهيّة ـــ كما قال عنهما أبو حامد الغزاليّ: «وحُكي عن أفلاطون أنّه قال: العالم مُكوّن ومحدَث، وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سمّاه «ما يعتقده جالينوس رأيًا» إلى التوقّف في هذه المسألة»، وأنّه لا يدري ألعَالم قديم أو محدث؟»[3]، فما نستفيده هاهنا هو فكرة قِدم العالم بناءً على قدم الجواهر الأنباذوقليّة، وهي تلك الفلسفة التي ظلّ علم الكلام الإسلاميّ يُهفتها رادًّا في ذلك على دعاوى الحكماء اليونانيّين، ومن انتحل نحلهم من حكماء الإسلام. وفي عبارة جامعة يُعدّ أنباذوقليس إمامًا للمادّيّة في الفلسفة وناحتًا لفكرة قدم العالم في عقول الحكماء من بعده ولاسيّما أرسطوطاليس؛ أكبر فلاسفة اليونان

[1] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 62.

[2] علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان وعبده الراجحي: هيراقليطس فيلسوف التغير، دار المعارف، ط1، مصر، 1969. ص 39.

[3] الغزاليّ أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، دت، مصر، ص 88.

تصنيفًا في الفلسفة وقولاً للحكمة وتبويبًا لمباحثها.

5 ـــ مقالات أنكساغوراس/ Anaxagore ونقضها:

يضاف إلى الحكماء الأربعة المذكورين حكيم خامس هو أنكساغوراس، وقد كان ميلاده بآسيا الصغرى، حوالي 500 ق.م، ويذكر عنه أنّه ترك موطنه كلازومينيا، مبدلاً إيّاها بأثينا التي لم يسمع فيها عن الفلسفة والفلاسفة قبل أنكساغوراس، فكان هو الذي نقل الفلسفة إلى بلدة أثينا، وأصبحت في أيّامه المركز الرئيسيّ للفكر الفلسفيّ اليونانيّ، وفيها اتصل أنكساغوراس بكلّ المشهورين في عصره[1]، كما ينبغي التنبيه أنّ أثينا هي المقر الجامع لأكبر فلاسفة اليونان على الإطلاق، كأفلاطون وسقراط وحتى أرسطو رغم ارتحاله إليها من بلدته أسطاغيرا.

المهم من ذِكْر حكمة أنكساغوراس هو مقالاته في الجوهر الميتافيزيقيّ، أهُوَ يتفق مع سابقيه ومعاصريه من الحكماء أم أنّه عارضهم في مقالاتهم؟، ولاسيّما تلك المقالات التي ذكرناها وأجمع حكماؤها على الجوهر الميتافيزيقيّ ذي الطبيعة المادّيّة، لا شكّ أنّنا سنجد إعراضًا وإبدالاً عند أنكساغوراس، وهذا عائد ـــ بالطبع ـــ إلى قراءته لحكمة سابقيه وفقهها بصورة سمحت له أن يفحص ويمحّص ما يجب أن يُقال؛ فما قوله في الجوهر يا ترى؟

لعلّنا لا نجانب الصواب في تقريرنا أنّ أنكساغوراس يُعدّ من الأوائل الذين آمنوا بجوهر روحانيّ للعالم أو الكون؛ ذلك أنّنا نجده أعرض عن تلك الجواهر المادّيّة التي اعتقدها الحكماء من قبله، الماء والهواء والأسطقسّات الأربعة وغيرها، لقد تصوّر أنكساغوراس قوّة محركة ليست من طبيعة فيزيائيّة وغير جسمانيّة، هي العقل الكلّيّ، هذا الأخير الذي ينتج الحركة في عالم الأشياء كلّها[2].

لكن النقد والنقض على جوهر العقل الكلّيّ لأنكساغوراس ينشأ من ناحية الغاية من

[1] وولتر ستيس: المصدر نفسه، ص 70.

[2] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 72.

وجود العقل أصلاً، ففي حكمته «العقل والمادّة يوجدان جنبًا لجنب منذ الأزل، إنّ العقل لم يخلق المادّة، وكلّ ما هنالك أنّه ينظّمه (العالم)، يقول أنكساغوراس: «إنّ الأشياء جميعًا كانت معًا متعدّدة بشكل لا متناهٍ، وقليلة بشكل لا متناهٍ، ثمّ جاء العقل وبثّ فيها النظام»[1]. هنا يبقى الإشكال عالقًا دومًا، وهو زمان وجود العقل والمادّة، فبكلّ روح علميّة وبكامل النزاهة المنطقيّة اقترب أنكساغوراس ـــ صراحة ـــ من إصابة كبد الحقيقة، التي تكاد توافق الأديان السماويّة في كون الخالق هو المدبّر والمبدع والباري للمادّة والمنظّم تاليًا لها وفق غائيّة كاملة الدقّة والنظام، لكن ما وقع فيه أنكساغوراس هو مأزق تسوية المادّة بالعقل الكلّيّ، من حيث الزمان الوجوديّ، قال إنّهما موجودان جنبًا لجنب منذ الأزل، ما يجعل العقل المنطقيّ والحس النقديّ يطرح سؤالاً هو: أيّهما يتقدّم الآخر؟ المادّة أم العقل الكلّيّ؟ هنا لم يقدّم أنكساغوراس علاجًا للإشكال؛ لأنّ عقله ـــ وببساطة ـــ لا يقبل أن يعمَد العقل الكلّيّ الميتافيزيقيّ إلى تنظيم مادّة هو أبدعها، فاختار أن يسوّي بينهما كتساوي مجيء العقل وجسم الإنسان، العقل غير جسمانيّ، لكنّه هو الناظم الكلّيّ للجسم، ولم يسبقه زمانًا بل أتَيا مع بعض بالتّساوق، لم يتقدّم أحدهما الآخر. وبعبارة أخرى «من المحال أن يتبدّد شيءٌ إلى لا شيء، «فكأنّ هناك حفظًا للمادّة وتسرّبها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي»[2]، وإذّاك يقع النقد، ويتبلور الاعتراض على حكمة أنكساغوراس، في كلمة جامعة؛ العقل الكلّيّ حكمة فعَّلت نشاط عقول كبيرة كعقلي أفلاطون وأرسطو، لكن يا ليت هذا العقل الأنكساغوريّ سبق وجودُه الميتافيزيقيّ وجودَ هذه المادة الجسمانيّة؟

6 ـــ مقالات سقراط / Socrate وتلميذه أفلاطون / Platon ونقضها:

يعتبر سقراط الشخصيّة اللغز في الفكر اليونانيّ القديم رغم ذيوع صيته، وكثرة الإخبار عن سيرته، فمن الطريف أنّه «كان مؤمنًا، ولذلك شعر بالحيرة، ولذا تبدّلت حياته كما تبدّلت حياة النبي «موسى» حين سمع الإله من بين الأحراش المحترقة»[3]. إنّنا فضّلنا

[1] المصدر نفسه: ص 74.

[2] جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيّون، العصر الأوّل، مطبعة الإرشاد، ط1، بغداد، 1971، ص 94.

[3] جورج رديبوش: سقراط، ترجمة أحمد الأنصاريّ، مراجعة: حسن حنفي، المركز القوميّ للترجمة، ط1،

تلخيص مقالات سقراط وأفلاطون متلازمتين لسببين؛ أمّا الأوّل فلأنّ أفلاطون حكيم تتلمذ على يد الحكيم سقراط، وكما هو معلوم فإنّه قليلاً ما يخرج التلميذ عن أستاذه، وبذلك يتشابهان في مقالاتهما، بل ويتطابقان في الغالب، وأمّا السبب الثاني؛ فهو أنّ أفلاطون - ولولائه الكبير لأستاذه سقراط - صنّف محاوراته الفلسفيّة على لسانه، وهنا ينشأ السؤال: هل سقراط كان يقول الحكمة وتلميذه أفلاطون مجرّد كاتب فقط، أم أنّ سقراط لم يكتب كتابًا ولا رسالة؟ فعمد إذّاك أفلاطون إلى تخليد حكمته في محاوراته، وما فلسفته هو (أفلاطون) إلّا تدعيم وتطوير وشروح لفلسفة أستاذه، وبالجملة يتّفق أفلاطون وأستاذه في مقولة الجوهر الميتافيزيقيّ الروحيّ؛ لأنّه «أخذ عن فيثاغورس اليونانيّ وشارك سقراط في الأخذ عنه، ولم يشتهر ذِكْره بين علماء يونان إلّا بعد موت سقراط»[1]، فكلاهما يؤمن بإله الآلهة أو مثال المُثل وهو مفارق للموجودات السفليّة، واتفاقهما في قضيّة الجوهر هو السبب الوجيه الذي جعلنا نجتهد في إدماج حِكمتهما؛ لذا سنسعى إلى تلخيص مقالاتهما في الجوهر وتحليلها ونقدها ونقضها.

أفلاطون هو صاحب نظريّة المـُثل، لكن هي في الحقيقة نتيجة متطوّرة لنظريّة سقراط في المفاهيم العقليّة الجامعة للإدراكات الحسّيّة؛ لقد آمن سقراط بأنّ «كلّ معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم، وأنّ العقل هو ملكة المفاهيم»[2]، والمفهوم الذي يقصده سقراط هو المقولة الجامعة للخصائص المشتركة لعالم الأشياء، وقد بلغ بالتعقيل الفلسفيّ درجة متقدّمة من المنطق، حيث تسنّى له أن يُجوهِر - إنْ صحّ القول - الموضوعات الحسّيّة وغيرها من الموضوعات المعنويّة في قوالب تشترك فيها؛ لذا فليس ثمّة سماء زرقاء، بل ثمّة مفهوم للأزرق ومفهوم للسماء، وما إلحاق صفة الزرقة للسماء إلّا عَرَضًا وليس جوهرًا، كون اللون الأزرق قد يضاف لغير السماء، فيُضاف للنجم مثلاً، وهكذا بالنسبة لسائر الأعراض

القاهرة، 2014، ص 42.

[1] القفطيّ جمال الدين: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2005، ص 20.

[2] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 99.

المتعدّدة والمتكثّرة.

لا شكّ أنّ المفهوم السقراطيّ كان دافعًا قويًا ومقدّمة بالغة الأهمّيّة لتطوّر مفهوم الجوهر الميتافيزيقيّ من طبيعته المادّيّة التي شهدناها بوضوح مع الحكماء ما قبل ظهور سقراط وأفلاطون، نحو الجوهر الميتافيزيقيّ ذي الطبيعة الروحيّة، فمع أنكساغوراس إشارة غير مكتملة لروحانيّة الجوهر في مقولة العقل الكلّيّ، ولكن مع سقراط في فلسفة المفهوم أضحت روحنة الجوهر متجلّية، بأن جرَّد المفهوم شيئًا فشيئًا حتّى نادى في الناس بالتوحيد ونهى عن عبادة الأصنام التي هي مجرّد أعراض حسّيّة، لا تستحقّ حتى النحت والتشكيل في أحسن صورة، «نهى الرؤساء الذين في زمانه عن عبادة الشرك وعبادة الأوثان؛ فثوّروا عليه الغاغة(السّفلة من الناس)، وألجأوا ملكهم إلى قتله، فحبسه الملك، ثمّ سقاه السمّ، وقضيّته معروفة»[1].

إذًا لقد عرفنا أنّ الجوهر الميتافيزيقيّ عند هذين الحكيمين هو المفهوم الذي تطوّر مع أفلاطون وأصبح يسمّى بالمثال، وهنا يورد أفلاطون قولاً على لسان سقراط ومحاوره يقول: «والمثال كلّه كيف تتصوّره حاضرًا في كلّ واحد من الكثرة؟ هل يظلّ واحدًا أم ماذا؟.. ردّ سقراط قائلاً: وماذا يمنعه أن يبقى واحًدا يا بارمينيدس، إنّه في هذه الحالة يبقى واحدًا وهو هو، ويكون حاضرًا كلّه معًا في أشياء متكثّرة ومنفصلة، وعلى هذا يكون منفصًلا عن نفسه»[2]، هذه العبارة الأفلاطونيّة تلخّص لنا حكمة المثال ونظريّة المثل التي ظلّت الطابع المميّز لفلسفة أفلاطون والفلسفة العقلانيّة من بعده.

لكن النقد والاعتراض يلزم سقراط وتلميذه أفلاطون، خاصّة ونحن نقف أمام فلسفة تلفيقيّة غامضة بين عالم الحسّ وعالم المثل، لا شكّ أنّ أفلاطون وضع العرضيّات في العالم المحسوس واعتقد بالجواهر التي هي المثل في العالم المعقول، أو عالم المثل والنماذج الأزليّة، لكن هذا لا يسْلم من النقد؛ لأنّ المنطق المـُسيرِّ هاهنا هو مجرد المشاركة فقط،

[1] الشهرستانيّ: المصدر السابق، ص 356.

[2] أفلاطون: محاورة بارمينيدس: ترجمة: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 18.



ولكن هذه المشاركة ستكون من أهمّ الصعوبات والإشكالات الفارقيّة؛ إذ كيف لنا أن نربط المحسوس بالمعقول؟ وكلّ منهما له طبيعة مغايرة للآخر؟ كما يتعذّر تفسير المشاركة مادّيًّا بسبب اختلاف الطبيعتين، عالم الحسّ مادّيٌّ وعالم المثل روحانيٌّ، وهي أيضًا لا يقصد بها المحاكاة، وإذًا فسيظلّ الانفصال مطلقًا وتامًّا بين المحسوس ومثاله، أو بين المحسوس والمعقول، رغم رسوخ الاعتقاد الأفلاطونيّ/ السقراطيّ به[1].

إنّ نظريّة المثل الأفلاطونيّة بوصفها ذروة الجوهر الروحانيّ عند سابع الحكماء السبعة، وقد أَسْرَع أحد أبرز تلاميذ أفلاطون إلى إبطالها ووصفها بالرمزيّة والأدب الخياليّ لا أكثر، ويستوقفنا ردّ أرسطو على أستاذه حين وصف أفلاطون بالعمق الشعريّ والخياليّ في نظريّة المثل فقال: «وكما أنّ هذه الآلهة ليست سوى أناسًا مؤَلَّهين، فإنّ المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود» لقد قيل إنّ الأشياء هي نُسَخ للمثل، ولكنّنا نجد في الواقع أنّ المثل ليست سوى نُسَخ الأشياء»[2] .

وكأنّي بأرسطو يريد أن يقول إنّ عالم المثل ليس يوجد في عالمٍ ما ومفارق، بل إنّ وجوده في عقل أفلاطون فقط، وأمّا العالم الحقيقيّ - الذي يزعم أفلاطون زيفه - هو العالم الحسيّ الطبيعيّ الواقعيّ الذي بنى عليه أرسطو فلسفته كلّها، مؤذِنًا في عقول الحكماء من بعده بالاعتراض على نظريّة أستاذه في جوهر المثال، والإعراض عنها مؤسّسًا نظريّة أخرى تقوم على أساس الواقع، وبهذا قَلَب مزاعم أستاذه، فاتّخذت مقولة الجوهر الكونيّ مسارًا آخر لن نتحدّث عنها هاهنا؛ لأنّ كلامنا كان مقرّرًا عن الحكماء السبعة، وبالجملة هذا ما أردنا تبيانه بخصوص مفاهيم الجوهر الميتافيزيقيّ المادّيّ والروحيّ في متن الفلسفة ما قبل الأرسطيّة؛ بداية بطاليس الملطيّ ووصولاً إلى أفلاطون الأثينيّ.

ولنا أن نختم بنصّ ابن خلدون الذي أجمل الإبطال لمزاعمهم وصرّح بتهافت دعاويهم؛ يقول:»واعلم أنّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأمّا إسنادهم

[1] محمّد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ، الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، الإسكندريّة، 2014، ص 189.

[2] وولتر ستيس: المصدر السابق، ص 172.



الموجودات كلّها إلّا العقل الأوّل واكتفاؤهم به في الترقّي إلى الواجب، فهو قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقًا من ذلك»[1]. هذا العقل الذي عهدنا تسميته بالجوهر الميتافيزيقيّ ذي التجلّي المادّيّ أو الروحيّ.

خاتمة:

بعد محاولتنا المتواضعة في تحليل ونقد حكمة الحكماء السبعة في الجوهر الميتافيزيقيّ بداية من طاليس الملطيّ ونهاية بأفلاطون الأثينيّ، نرى أنّه من الأنسب الاجتهاد في استجماع أهمّ النتائج وتقديمها في شكل نقاط:

من خلال تحليل حكمة الحكماء السبعة، تبدو فلسفتهم - رغم بساطتها - بالغة الأهمّيّة بالنظر إلى تناميها شيئًا فشيئًا، وتأثيرها المتتالي على من لحقهم من حكماء أيضًا.

انقسم مفهوم الجوهر إلى جوهر مادّيّ شاهدناه مع طاليس في الماء، ومع أنكسمانس في الهواء، ومع أنباذوقليس في الأسطقسّات الأربعة، وإلى جوهر روحيّ لمسناه مع أنكساغوراس في العقل الكلّيّ، ومع سقراط وأفلاطون في المثل العليا، ويبقى جوهر العدد عند فيثاغورس متوسّطًا الطبيعتين المادّيّة والروحيّة، تمامًا كما توسّطت صناعة الرياضيّات العالم المعقول والعالم المحسوس.

تبيّن لنا أنّ الحكماء السبعة ولمّا تعدّد مفهوم الجوهر بينهم بتكثّر صوره، بات من الموضوعيّة العلميّة الإقرار بتهافت حِكْمتهم - على الأقلّ في إشكال الجوهر المتعدّد -؛ إذ ليس من المنطق في شيء أن يتصوّر عاقل تعدّد صور الجوهر؛ لأنّ الرويّة الناظرة بالبصيرة تبحث عن جوهر واحد، إليه تفتقر سائر الجواهر والأعراض.

نستنتج في الأخير أنّ شيوع الكلام عن الجواهر المادّيّة عند أغلب الحكماء السبعة، ولاسيّما الأوائل منهم، أفضى إلى ميلاد فكرة قِدم العالم التي قال بها أغلب الفلاسفة الغربيّين المتقدّمين منهم والمتأخّرين، وهي الفكرة التي أجّجت الصّراع بين الأديان السماويّة

[1] ابن خلدون: المقدّمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004، ص 662.



والفلسفات الأرضيّة، وقد تكفَّل علم الكلام الإسلاميّ منذ قرون خلت بالتصدّي لهذه الفكرة الغربيّة، والتي تعود بذور نشأتها الأولى إلى حكمة الحكماء السبعة في التأسيس للجوهر المادّيّ للكون.

ــــ مكتبة البحث:

1 ــــ ابن خلدون: المقدّمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004، ص 662.

2 ــــ أرسطوطاليس: النصّ الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، بيروت، 1999.

3 ــــ أفلاطون: محاورة بارمينيدس: ترجمة: حبيب الشارونيّ، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002.

4 ــــ أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت/ باريس.

5 ــــ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2010.

6 ــــ جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيّون، العصر الأوّل، مطبعة الإرشاد، ط1، بغداد، 1971.

7 ــــ جورج رديبوش: سقراط، ترجمة أحمد الأنصاريّ، مراجعة: حسن حنفي، المركز القوميّ للترجمة، ط1، القاهرة، 2014.

8 ــــ جيرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1998.

9 ــــ شمس الدين الشهرزوريّ: تاريخ الحكماء قبل الإسلام وبعده، تحقيق: عبد

الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، 2007.

10 ـــــ الشهرستانيّ أبو الفتح: الملل والنحل، ضبط وتعليق: كسرى صالح العلي، مؤسّسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت.

11 ـــــ عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000.

12 ـــــ عزّت قرني: الفلسفة اليونانيّة حتّى أفلاطون، طبع جامعة الكويت، 1993.

13 ـــــ علي سامي النشّار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، الإسكندريّة.

14 ـــــ علي سامي النشّار ومحمد علي أبو ريّان وعبده الراجحي: هيراقليطس فيلسوف التغير، دار المعارف، ط1، مصر، 1969.

15 ـــــ الغزاليّ أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط1، دت، مصر.

16 ـــــ القفطيّ جمال الدين: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2005.

17 ـــــ محمّد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ، الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، الإسكندرية، 2014.

18 ـــــ وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 2005.

frameworks.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's self-opinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory

as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:................................ No. mobile:...........................

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Prof. Dr. Mohammad Mahmood Abood Zuain

Undertaking Statement

I am (..) hereby sign and my manuscript title is (...)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow

search methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be open-minded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.
2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.
3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.
4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment re-

procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1-Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: info@iicss.iq

Accredited number in the House of Books and

Documents-Baghdad: 2465 - 2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

.8	Asst. Prof. Dr. Jawad Al-Ba-hadili	Iraq	University of Kufa, College of Law	Islamic Jurisprudence and its Origins
.9	Asst. Prof. Dr. Hassan Al-Rubaie	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	History of Islamic Thought
.10	Asst. Prof. Dr. Razaq Al-Mu-sawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology
.11	Asst. Prof. Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
.12	Asst. Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ Volume (22) 1442 A.H.

Al-Aqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

Volume 22 – 2021 A.D.

Dhul Qa'dah – 1442 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

Website: www.iicss.iq
Email: info@iicss.iq
islamic.css@gmail.com

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues

Volume 22 – 2021 A.D.
Dhul Qa'dah – 1442 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf



www.m.iicss.iq
info@m.iicss.iq
www.iicss.iq